STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXVII

G. LECOMTE. — *Un exemple d'évolution de la controverse en Islam : de l'Iḫtilāf al-Ḥadīṯ d'al-Šāfi'ī au Muḫtalif al-Ḥadīṯ d'Ibn Qutayba*..... 5

S. N. MAKAREM. — *The philosophical significance of the Imām in Ismā'īlism*..... 41

A. BADAWI. — *Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'Existentialisme*..... 55

H. DJAÏT. — *La Wilāya d'Ifrīqiya au IIe/VIIIe siècle : étude institutionnelle*..... 77

H. TERRASSE. — *Les influences orientales sur l'art musulman d'Espagne*..... 123

E. SIVAN. — *Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam aux XIIe-XIIIe siècles*..... 149

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS

MCMLXVII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France); Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors:

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France); Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York, N. Y. 10027 (U.S.A.).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXVII

G. LECOMTE. — *Un exemple d'évolution de la controverse en Islam : de l'Iḫtilāf al-Ḥadīṯ d'al-Šāfi'ī au Muḫtalif al-Ḥadīṯ d'Ibn Qutayba*..... 5

S. N. MAKAREM. — *The philosophical significance of the Imām in Ismā'īlism*..... 41

A. BADAWI. — *Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'Existentialisme*..... 55

H. DJAÏT. — *La Wilāya d'Ifrīqiya au IIe/VIIIe siècle : étude institutionnelle*..... 77

H. TERRASSE. — *Les influences orientales sur l'art musulman d'Espagne*..... 123

E. SIVAN. — *Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam aux XIIe-XIIIe siècles*..... 149

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXVII

UN EXEMPLE D'ÉVOLUTION DE LA CONTROVERSE EN ISLAM :

DE L'*IḪTILĀF AL-ḤADĪṮ* D'AL-ŠĀFIʿĪ AU *MUḪTALIF AL-ḤADĪṮ* D'IBN QUTAYBA*

A la faveur de la discussion de notre traduction commentée du *K. muḫtalif al-ḥadīṯ* d'Ibn Qutayba, notre attention a été attirée sur l'ouvrage d'un de ses illustres devanciers en matière de controverse, le *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ* d'al Šāfiʿī. L'analogie des deux intitulés donne à penser *a priori* à une analogie du contenu. On verra que de fait, la matière étudiée est la même, et les critères très comparables. Mais nous voudrions montrer dans les lignes qui suivent que l'optique des deux auteurs est radicalement différente, car le propos lui-même l'est totalement.

*Abréviations et références

Abū ʿĀṣim al-ʿAbbādī, *K. ṭabaqāt al-fuqahā' al-šāfiʿiyya*, Leiden 1964.

Allard (M.), *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.

Brunschvig (R.), « *Le Livre de l'ordre et de la défense* » *d'al-Muzanī*, publié, traduit et annoté par —, dans *BEOIFD*, t. XI (1945-46), pp. 145-196.

Brunschvig (R.), *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*, dans *al-Andalus*, *XV* (1950), pp. 377-435.

*EI*² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition.

al-Ǧāḥiẓ, *K. al-bayān wa-l-tabyīn*, le Caire 1948-9/1367-8.

Goldziher (I.). *Die Ẓahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884.

S'il est possible de parler du *K. muḫtalif al-ḥadīṯ* d'Ibn Qutayba sans se référer, sauf exception, aux autres ouvrages de cet auteur étant donné le caractère très particulier de ce traité dans l'œuvre du grand polygraphe 'abbāside, il nous est apparu qu'il était difficile d'utiliser le *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ* d'al-Šāfi'ī en faisant abstraction des autres ouvrages de ce dernier, et notamment de la *Risāla* et du *K. al-umm*. Pour celui-ci toutefois, l'usage exhaustif qu'en a fait M. Schacht dans ses *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, ainsi que des sections autonomes qu'il y distingue sous les titres de « *traités I* à *IX* » (1) nous a en règle générale dispensé de recourir à l'original, dont le dépouillement était d'ailleurs hors de mesure avec notre propos.

IBN 'ABD RABBIH, *K. al-'iqd*, 7 vol., Le Caire 1367/1948-1372/1953.

IBN ABĪ YA'LĀ, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, Damas 1350.

IBN FARḤŪN, *al-Dībāǧ al-muḏahhab fī ma'rifa a'yān 'ulamā' al-maḏhab*, le Caire 1351.

IBN ḤAǦAR AL-'ASQALĀNĪ, *K. lisān al-mīzān*, 2 vol., Haiderabad 1329-1131.

IBN ḪALLIKĀN, *K. wafayāt al-a'yān*, 6 vol., le Caire 1948.

IBN MANẒŪR, *Lisān al-'Arab*, 15 vol., Beyrouth 1955-1956.

IBN AL-MUQAFFA', *Risāla fī l-Ṣaḥāba*, dans *Rasā'il al-bulaġā'*, éd. KURD 'ALĪ, le Caire 1331/1913.

Ibn Qutayba = LECOMTE, *Ibn Qutayba...*

IBN QUTAYBA, *K. muḫtalif al-ḥadīṯ*, le Caire 1326.

IBN QUTAYBA, *K. al-ši'r wa l-šu'arā'*, 2 vol., le Caire 1364.

IBN QUTAYBA, *K. 'uyūn al-aḫbār*, 4 vol., le Caire 1925-1930.

Iḫtilāf = AL-ŠĀFI'Ī, *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ*.

LAOUST (H.), *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'... Ibn Taymiyya*, le Caire 1939.

LAOUST (H.), *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas 1958.

LECOMTE (G.), *Ibn Qutayba, l'homme, son œuvre, ses idées*, Damas 1965.

LECOMTE (G.), *Le Traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba*, trad. annotée du *K. muḫtalif al-ḥadīṯ*, Damas 1962.

Muḫtalif, renvoie sauf indication contraire à la trad. = LECOMTE, *Le Traité...*

Muzanī = BRUNSCHVIG, « *Le Livre de l'ordre et de la défense* »...

AL-NAWAWĪ, *Šarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, le Caire 1284.

AL-ŠĀFI'Ī, *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ*, en marge du *K. al-umm*, t. VII, le Caire 1325.

AL-ŠAFI'Ī, *Risāla*, éd. ŠĀKIR, le Caire 1940.

AL-ŠĀFI'Ī, *K. al-umm*, t. VII, le Caire 1325.

SCHACHT (J.), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 2e éd., Oxford 1959.

WENSINCK (A. J.), *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

YĀQŪT, *Iršād al-arīb*, 7 vol., Londres 1923-1931.

(1) *Origins*, p. 338.

Enfin, nous avons constaté qu'il n'était pas sans intérêt de confronter les positions respectives d'al-Šāfi'Ī et d'Ibn Qutayba avec celles du disciple du premier et contemporain plus âgé du second al-Muzanī, dont la méthodologie propre a été dégagée par M. Brunschvig à l'occasion de l'édition/traduction de son *K. al-amr wa-l-nahy*, et n'est pas sans représenter d'une certaine façon un compromis entre les deux tendances.

* * *

Il est naturel que des oppositions se soient manifestées très tôt en Islam sur quantité de points de doctrine. Mais tout se passe comme si le problème n'était posé clairement qu'à partir du moment où des écoles juridiques se constituent progressivement autour des grands docteurs du IIe/VIIIe et du IIIe/IXe siècles. Ce n'est pas par hasard qu'al-Šāfi'Ī lui-même déclare, précisément dans la *Risāla* : « Je constate que jadis comme aujourd'hui les gens de science divergent sur certains points de doctrine » (1).

L'*Iḫtilāf* d'al-Šāfi'Ī n'est pas le premier de ce titre. On signale avant lui d'autres traités d'*iḫtilāf*, en particulier celui du disciple d'Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf, auteur d'un *K. iḫtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā* (2), dont la matière se retrouve dans le *K. al-umm* d'al-Šāfi'Ī avec le commentaire de ce dernier (3). Mais il est intéressant de noter que d'une façon générale, les options d'Abū Ḥanīfa et de ses disciples y sont rarement fondées sur le *ḥadīṯ*, ce qui tendrait déjà à montrer que si le *ḥadīṯ* ne peut pas être totalement absent des préoccupations des « Irakiens », réputés « gens de *ra'y* », il n'est pas à proprement parler, chez ces prédécesseurs d'al-Šāfi'Ī, au centre du problème. Ceci est d'autant plus frappant que lorsque le même *K. al-umm* — ou plus exactement cette partie que M. Schacht isole sous le titre de *Traité III* (4) — expose les divergences entre Mālik

(1) *Risāla*, § 1671.

(2) Le Caire 1357 ; v. *Origins*, p. 338, s. *Treatise I* ; cf. aussi *EI*², I, 126-128, s. v. *Abū Ḥanīfa*, et I, 168-169, s. v. *Abū Yūsuf* (SCHACHT).

(3) *Umm*, VII, pp. 87-150.

(4) V. *Origins*, p. 338.

et al-Šāfi'ī (1), la discussion se déroule toujours au contraire sur le terrain du *ḥadīṯ*, dont les *isnād*-s sont systématiquement rapportés (2).

Goldziher (3) avait déjà noté qu'il semblait y avoir eu jusqu'à cette époque en Islam deux courants en ce qui concerne les divergences d'opinion : un courant ancien et profond qui les réprouvait, et un courant libéral qui les admettait. Il paraît assez naturel en effet que ces deux tendances aient pu coexister, car elles correspondent à deux penchants essentiels de l'esprit humain.

De fait, il est amplement montré dans les *Origins* (4) que jusqu'au milieu du IIe / VIIIe siècle, dans cette période que M. Schacht appelle celle des « anciennes écoles », l'*iḫtilāf* est l'objet de la réprobation générale, tant de la part des juristes d'obédience traditionnelle que des « gens du *kalām* ». Il n'est pas jusqu'à Ibn al-Muqaffa' (5) qui n'ait mis en garde son souverain contre les fautes qu'il risquait de commettre du fait des divergences d'opinion entre les docteurs.

Mais à partir du milieu du IIe/VIIIe siècle, les deux tendances en question paraissent se concilier assez harmonieusement et ingénieusement sous l'influence systématisante des premiers grands chefs d'écoles médinois et irakiens (6).

Al-Šāfi'ī pour sa part reconnaît que les divergences doctrinales *(iḫtilāf)* sont le corollaire nécessaire de l'initiative doctrinale individuelle *(iǧtihād)*, mais lorsqu'il s'agit de définir les domaines ou l'*iḫtilāf* est licite, par opposition avec ceux où il est prohibé, il faut reconnaître que son attitude est encore fort réservée. Pour lui, l'« *iḫtilāf muḥarram* » concerne « ce qui touche à une preuve existant dans le Coran ou exprimée par la bouche du Prophète, et constituant une prescription textuelle explicite

(1) *Umm*, VII, pp. 177-250.

(2) L'existence de ces sections sur les *iḫtilāfāt* dans le t. VII du *K. al-umm* explique probablement pourquoi le *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ* a été imprimé en marge de ce volume. Une édition critique autonome serait d'ailleurs la bienvenue.

(3) *Ẓāhiriten*, pp. 94-102.

(4) p. 95 sqq.

(5) *Risāla fī-l-Ṣaḥāba*, p. 126.

(6) *Origins*, pp. 95 sqq. ; cf. aussi *Muslim Creed*, pp. 104, 112 sqq.

(naṣṣ bayyin) » (1). En revanche, déclare-t-il, « pour ce qui est justiciable de l'interprétation *(ta'wīl)* et de l'analogie *(qiyās)*... et aboutit à une doctrine plausible en vertu de la tradition *(ḫabar)* et du *qiyās, je ne saurais dire que cela est assujetti à la même contrainte (yudaqqaq 'alayh)* que lorsque la divergence touche à une prescription textuelle » (2).

Non seulement cette distinction reste encore entourée d'évidentes précautions oratoires, mais il est à remarquer qu'elle ne coïncide pas dans son principe avec celle qui deviendra classique entre les « points fondamentaux du dogme » — c'est-à-dire fondamentalement la théodicée — et les « points de jurisprudence mineurs », celle qu'Ibn Qutayba identifie à la distinction entre *uṣūl* et *furū'* (3).

Elle n'en reflète pas moins une tendance conciliatrice qui tranche sur les positions rigoristes prêtées aux anciennes écoles.

* * *

C'est probablement au crédit de cette nouvelle tendance qu'il faut mettre ce témoignage du *Bayān* d'al-Ğāḥiẓ (4), qui se retrouve d'ailleurs en des termes fort différents dans les *'Uyūn* d'Ibn Qutayba (5) et dans le *'Iqd* d'Ibn 'Abd Rabbih (6), où l'on voit al-Ma'mūn amener un renégat à résipiscence en lui démontrant que les divergences sur les cas d'espèce de la *šarī'a* sont sans gravité, mais sont au contraire un allègement pour le croyant, et que par ailleurs les divergences apparemment plus profondes sur l'interprétation du Coran et du *ḥadīṯ* ne préjugent en rien de l'accord profond de la Communauté sur le fond du problème *(aṣl al-ḫabar)*.

Cette présentation encore fruste de la question de l'*iḫtilāf* se trouve précisée et affinée sous l'influence des spéculations mu'tazilites relatives notamment au statut du croyant.

(1) *Risāla*, § 1674.
(2) *Risāla*, § 1675.
(3) *Muḫtalif*, § 25.
(4) III, p. 375.
(5) II, pp. 154-155.
(6) II, pp. 384-385.

A en croire al-Nawawī (1), al-Ǧāḥiẓ et Isḥāq al-Mawṣilī auraient professé qu'il existe trois degrés d'*iḫtilāf* : 1) les divergences sur la question de l'existence et de l'unicité du Créateur dont la négation entraîne le statut d'infidèle ; 2) les divergences à propos des attributs de Dieu et de Sa toute-puissance, qui relèvent de l'hérésie ; 3) enfin les divergences sur les cas d'espèce de la jurisprudence *(šarī'a)* qui sont au contraire une bénédiction pour la Communauté.

Cette distinction entre les différents plans d'application de l'*iḫtilāf* et leur degré de gravité relative deviendra la doctrine sunnite, mais les subtilités mu'tazilites touchant la hiérarchie des articles de la théodicée y passeront au second plan. Le Sunnisme considérera que l'*iḫtilāf* en relation avec les discussions théologiques en général est condamnable, et est censé avoir été réprouvé par le Prophète lui-même. Il ne tolérera plus (2) que les divergences d'opinion en matière juridique, qui relèvent de la miséricorde divine *(raḥma)* et qui constituent la matière d'une science parfaitement reconnue, celle de l'*iḫtilāf al-fuqahā'* (3).

Cette science va consister pour les docteurs sunnites à répertorier à des fins pratiques les points de divergence jurisprudentielle qui séparent les écoles sunnites, primitivement rassemblées autour de la personnalité d'un nombre assez imprécis de grands docteurs du IIe/VIIIe et du IIIe/IXe siècles bientôt ramené à quatre. La science de l'*iḫtilāf* dans le Sunnisme négligera délibérément les divergences sur les points fondamentaux du dogme, qui feront l'objet de recherches d'un tout autre ordre, du domaine de la science des *firaq* ou hérésiographie.

Ce que nous voudrions montrer dans les pages qui suivent, c'est que les rapprochements entre l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ* d'al-Šāfi'ī et le *Muḫtalif al-ḥadīṯ* d'Ibn Qutayba ne peuvent être que formels : si la matière traitée est la même, si les critères sont comparables, l'objet des deux ouvrages et la méthode appliquée

(1) Commentaire du *Ṣaḥīḥ* de MUSLIM, IV p. 91, cité dans *Ẓahiriten*, p. 101 ; nous n'avons pu consulter l'original.

(2) Tout au moins jusqu'à la réhabilitation aš'arite, à laquelle une très large fraction de l'opinion demeurera d'ailleurs réfractaire.

(3) Cf. *Muslim Creed*, pp. 112-113, où est invoquée l'autorité d'un auteur tardif, AL-QĀRI' AL-HARAWĪ, m. 1014/1605, commentateur du *Fiqh al-akbar II*.

se distinguent précisément par le fait que le premier ressortit à la science juridique, alors que le second est un ouvrage de polémique idéologique axée sur des problèmes d'*uṣūl al-dīn*.

* * *

Il est à peine besoin de faire remarquer que la position respective d'al-Šāfi'ī et d'Ibn Qutayba vis-à-vis du *ḥadīṯ* est en principe semblable.

Il est notoire qu'al-Šāfi'ī et ses émules font du recours à la Tradition prophétique en général une règle de plus en plus absolue dans l'élaboration juridique (1). Or certains de ses prédécesseurs parmi les grands jurisconsultes consacrés par la suite avaient eu des positions méthodologiques beaucoup moins tranchées en ce qui concerne la Sunna du Prophète.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la méthodologie des « anciennes écoles », qui se trouve exposée dans les *Origins* (chap. 7). Nous rappellerons seulement que la Sunna, pour celles-ci, ne s'identifie pas nécessairement à la Tradition prophétique. Dans les trois principales écoles juridiques existant au début du IIe/VIIIe siècle, elle se caractérise par des traits sans commune mesure avec l'attachement au « *ḥadīṯ* du Prophète » qui sera la marque des écoles sunnites à partir d'al-Šāfi'ī : l'école « médinoise » s'attache à la « pratique », qui en arrive à se confondre jusqu'à un certain point avec l'opinion commune des savants reconnus — et non avec l'opinion des Anciens —, au point qu'al-Šāfi'ī les accuse d'identifier leurs propres opinions à la pratique et à l'*iǧmā'* (2) ; l'école « irakienne » ne base pas essentiellement elle non plus sa Sunna sur les traditions du Prophète, et même lorsqu'elle invoque la « Sunna du Prophète », on remarque en y regardant de plus près qu'il s'agit simplement de la « tradition vivante » de l'école mise sous le vocable de celui-ci (3) ; enfin l'école « syrienne » d'al-Awzā'ī, encore qu'elle ait davantage tendance à remonter au Prophète, a en définitive

(1) Cf. ALLARD, *Attributs*, p. 108.
(2) *Origins*, pp. 66-69.
(3) *Origins*, pp. 73 sqq.

pour règle la « pratique continue des Musulmans depuis le Prophète, en passant par les quatre premiers califes et les Suivants, et corroborée par les docteurs » (1).

En de nombreux passages des *Origins*, M. Schacht insiste sur le fait que la hiérarchie méthodologique des anciennes écoles en ce qui concerne le recours au *ḥadīṯ* aurait été en réalité inverse de celle qui deviendra sunnite après al-Šāfi'ī : la « tradition vivante » usage normatif de la Communauté, basée dans une large mesure sur l'opinion et le raisonnement individuels, se trouve mise rétrospectivement sous le vocable des Suivants puis des Compagnons, puis du Prophète lui-même, avant de se trouver consacrée à ce titre (2). Les accusations de recours au *ra'y*, à l'opinion personnelle que se renvoient les écoles dès cette époque, ne sont peut-être que le reflet inconscient de cette origine « vivante » de la norme juridique.

Or la position d'al-Šāfi'ī, qui se trouve au point d'aboutissement de cette évolution, est tout à fait catégorique, et plusieurs passages de l'*Iḫtilāf* montrent qu'il fait de l'acceptation en bloc du corpus de la Tradition prophétique un principe intangible. Ainsi déclare-t-il à propos de ses adversaires : « Bien qu'ils admettent une partie du *ḥadīṯ*, ils empruntent, en refusant d'interdire *(taḥrīm)* la chair des animaux à crocs et la friction des chaussures, la voie de ceux qui rejettent le *ḥadīṯ* en bloc, car dès lors qu'ils utilisent une partie du *ḥadīṯ* et en rejettent une autre qui est indiscutable et émane du Prophète, ils rendent caduque *('aṭṭalū)* même la partie du *ḥadīṯ* qu'ils utilisent » (3).

On ne saurait parler plus net : le *ḥadīṯ* doit être admis en totalité, et le rejet d'une partie équivaut à son rejet en bloc.

Un autre passage, encore qu'il soit plus nuancé, va cependant dans le même sens : « Il s'est trouvé en contradiction avec les *Sunan* à propos de ce que nous avons dit, et était par là moins excusable que ceux qui font du rejet du *ḥadīṯ* le fondement de leur doctrine... Ces derniers ont des arguments meilleurs que lui relativement aux points sur lesquels ils sont en contradiction » (4).

(1) *Origins*, pp. 70 sqq.
(2) *Origins*, pp. 33, 58 sqq., 138, 156.
(3) *Iḫtilāf*, p. 47.
(4) *Iḫtilāf*, p. 33.

Si cette dernière notation paraît accorder un point à ceux qui rejettent le *ḥadīṯ* par principe, il est évident qu'il s'agit pour al-Šāfi'ī d'une simple constatation, et non d'une approbation, surtout si l'on s'avise qu'il s'agit des gens du *kalām* (1).

Al-Šāfi'ī est donc « le premier juriste à avoir défini la Sunna comme le comportement normatif du Prophète, en opposition avec ses prédécesseurs, pour lesquels elle n'était pas nécessairement rattachée au Prophète, mais représentait l'usage traditionnel, encore qu'idéal, de la Communauté, constituant la " tradition vivante ", sur le même plan que la pratique coutumière ou communément admise » (2). S'il se croit néanmoins obligé de recourir aux traditions des Compagnons, généralement appelées *āṯār* (3) pour les distinguer du « *ḥadīṯ* du Prophète », c'est par une « survivance indéracinable des méthodes de la période primitive » (4), et en tout cas selon une hiérarchie qui place au premier rang des critères méthodologiques de façon absolue la « Sunna du Prophète », « car Dieu n'a conféré à aucun humain par la suite ce qu'il avait conféré au Prophète » (5).

A la suite d'al-Šāfi'ī, Ibn Ḥanbal et les représentants de la tendance dite « ḥanbalite » manifestent encore s'il se peut davantage de respect pour la Tradition prophétique. On est même censé, quelques lustres après al-Šāfi'ī, recruter parmi eux les extrémistes du *ḥadīṯ*, ceux qu'on appelle par dérision *ḥašwiyya* lorsqu'on n'est pas plus méprisant encore, et vis-à-vis desquels des hommes comme Ibn Qutayba, nonobstant leurs affinités ḥanbalisantes, éprouveront la nécessité de prendre leurs distances, sans pour autant les condamner sans appel (6).

C'est précisément dans la ligne d'Ibn Ḥanbal, bien plus que dans celle d'al-Šāfi'ī, que se tient Ibn Qutayba un demi-siècle après ce dernier. Nous croyons l'avoir montré dans notre ouvrage sur cet auteur, en nous appuyant surtout sur son *Muḫtalif al-ḥadīṯ*.

(1) V. *Origins*, p. 41.
(2) *Origins*, p. 2.
(3) *Origins*, p. 16 ; cf. *Iḫtilāf*, pp. 138 sqq.
(4) *Origins*, p. 20.
(5) *Risāla*, § 326 et *passim*.
(6) Cf. *Muḫtalif*, §§ 108-109.

Or d'une certaine façon, l'école d'Ibn Ḥanbal, et singulièrement Ibn Qutayba, paraissent bien représenter une forme de réaction par rapport à al-Šāfi'ī, puisqu'il semble bien que la Sunna englobe également pour eux la référence aux Compagnons et aux Suivants, sans qu'on perçoive nettement la hiérarchie introduite entre ces divers types de données traditionnelles (1). Bien plus, on constate aisément qu'Ibn Qutayba admet beaucoup plus de données incontrôlables ou fantaisistes (2) qu'al-Šāfi'ī, attitude que l'on prête déjà à al-Awzā'ī (3), et qui n'affecte naturellement pas le respect particulier dû aux traditions émanant du Prophète.

C'est dire qu'il faut s'attendre de la part d'Ibn Qutayba à un respect fidéiste de la Tradition du Prophète et des Anciens encore plus accusé peut-être que chez al-Šāfi'ī (4). De fait, ce respect transparaît dans toute son œuvre, et notamment, nous l'avons dit, dans le *Muḫtalif*, qui est une véritable « défense et illustration du *ḥadīṯ* », comme le sont à d'autres titres d'autres ouvrages, tels son *Ġarīb al-ḥadīṯ* et son *Iṣlāḥ ġalaṭ Abī 'Ubayd*.

Ainsi, à un demi-siècle de distance, al-Šāfi'ī et Ibn Qutayba rédigent deux ouvrages de titres voisins, visant à défendre la même discipline contre ses adversaires. Nous nous proposons de rechercher leurs motivations profondes successivement sur le plan méthodologique, c'est-à-dire celui des critères mis en œuvre dans chacun des deux ouvrages, sur le plan jurisprudentiel, celui des cas d'espèce étudiés, et enfin sur le plan dogmatique, celui des *uṣūl al-dīn*, de façon à tenter de déterminer en quoi nos deux auteurs se distinguent, quels buts respectifs ils visent, et quels adversaires ils combattent.

*
* *

(1) Les *ahl al-ḥadīṯ* sont aussi désignés par Ibn Ḥanbal par l'expression synonyme *ahl al-sunna wa-l-ǧamā'a wa-l-aṯar* (LAOUST, *Ibn Baṭṭa*, p. 11 note 1).

(2) V. *Muḫtalif*, index des *ḥadīṯ*-s, s. vv. Animaux, Exorcisme, Génies, *Ḫurāfāt*, etc.

(3) *Origins*, p. 70.

(4) Il est intéressant de mentionner ici la position vis-à-vis du *ḥadīṯ* d'al-Muzanī, m. en 264 / 878, et par conséquent sensiblement contemporain d'Ibn Qutayba,

La lecture du *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ* donne un peu l'impression que les discussions sur les divergences du *ḥadīṯ* fournissent à son auteur une occasion, sinon un prétexte, pour mettre à l'épreuve sa méthodologie. Celle-ci a été dégagée méthodiquement dans les *Origins* en fonction de l'ensemble de l'œuvre et bien entendu surtout de la *Risāla* (1). Sans perdre de vue cet exposé, auquel nous nous référerons le cas échéant, nous nous en tiendrons pour les besoins de la cause à celui qui figure dans l'*Iḫtilāf*, où al-Šāfi'ī développe une nouvelle fois sa hiérarchie des critères de la science *('ilm)* :

1) suivre le Coran ;

2) suivre la Sunna ;

3) suivre les propos des Anciens *(qawl Salafinā)* dans la mesure où ils sont notoirement incontestés *(lā yu'lam lahu muḫālif)* ;

4) procéder par analogie à partir du Coran *(qiyās 'alā Kitāb Allāh)* ;

5) procéder par analogie à partir de la Sunna ;

6) procéder par analogie à partir des propos des Anciens ;

7) enfin, et seulement si la méthode analogique aboutit à des divergences, recourir à l'*iǧtihād*, qui est affaire individuelle, avec toute la prudence requise (2).

Ces principes méthodologiques débouchent tout naturellement, dans la perspective de l'*iḫtilāf al-ḥadīṯ*, sur la question de l'abrogation *(nasḫ)* qui fait l'objet de développements fort importants dans l'ensemble de l'œuvre d'al-Šāfi'ī, et en particulier dans

encore que plus âgé que lui. M. Brunschvig note que chez lui « la tentative chère à tous les *ahl al-ḥadīṯ* de justifier des traditions courantes et importunes est un peu plus poussée que chez al-Šāfi'ī » (*Muzanī*, p. 150). C'est sans doute qu'al-Muzanī est obligé de tenir compte de l'incontestable durcissement de l'attitude des gens du *ḥadīṯ* qui est intervenu à partir du début du IIIe / IXe siècle. V. aussi plus bas les notes 1 p. 16, 3 p. 20, 2 p. 34.

(1) *Origins*, p. 134, où la hiérarchie des sources est la suivante : Coran, Sunna du Prophète, *āṯār*, consensus, *qiyās*, *ma'qūl*.

(2) *Iḫtilāf* p. 148 ; l'absence de l'*iǧmā'* dans ce programme, alors qu'il figure dans le programme exposé à la note précédente, tient peut-être au fait qu'il n'entre que pour une faible part dans les méthodes de sélection du *ḥadīṯ* développées dans l'*Iḫtilāf*. Au reste, on aura l'occasion de souligner ci-dessous la relative méfiance d'al-Šāfi'ī à l'égard de l'*iǧmā'*.

l'*Iḫtilāf* — beaucoup plus que chez Ibn Qutayba, par exemple, dont le souci, typiquement « ḥanbalite », est de sauvegarder le maximum de données traditionnelles, fussent-elles contradictoires, voire absurdes (1).

Encore convient-il de remarquer que le *nasḫ* šāfi'ite est assujetti à des règles strictes — qu'elles soient parfois transgressées de façon flagrante par al-Šāfi'ī lui-même importe peu ici.

Partant du principe de base qu'une donnée textuelle ne saurait être abrogée que par une donnée de même nature (2), al-Šāfi'ī exprime avec netteté une règle dont on verra qu'elle est en complet désaccord — au moins formel — avec les principes ḥanbalites, et tout particulièrement ceux d'Ibn Qutayba, à savoir que seul le Coran peut abroger le Coran ; la Sunna n'« abroge » pas le Coran, mais éventuellement l'explicite *(ibāna)* (3), le précise *(mufassira)* (4), le complète *(taba')* (5) ou le « particularise » *(taḫṣīṣ)* (6). Elle ne peut naturellement s'opposer à lui (7).

(1) M. Brunschvig signale la réserve prudente d'al-Muzanī relativement au principe d'abrogation (*Muzanī*, p. 151). Une fois de plus, cet auteur évite de s'attaquer de front au bastion traditionniste. V. ci-dessus, p. 14, n. 4.

(2) *Al-šay' yunsaḫu bi-miṯlihi* ; *Risāla*, §§ 330, 609.

(3) *Iḫtilāf*, pp. 41-42.

(4) *Risāla*, § 314 ; cf. *Origins*, pp. 15-16.

(5) *Risāla*, § 314.

(6) La question du *taḫṣīṣ* est développée dans *Origins*, pp. 56 sqq. Il s'agit d'une méthode originale d'harmonisation des textes qui a été tout spécialement développée par al-Šāfi'ī. Elle est basée sur l'opposition entre le général *('āmm, ǧumla, muǧmal)* et le particulier (*ḫāṣṣ*, dont le synonyme révélateur est précisément *mufassir*), et pose en principe qu'une règle générale exposée en termes généraux peut s'appliquer à un cas d'espèce lorsqu'elle se trouve « spécialisée » par un autre texte (*Iḫtilāf*, p. 321 ; *Risāla*, §§ 179 sqq., 53 sqq., 575). Elle vaut aussi bien pour le Coran (*Risāla*, §§ 53 sqq.) que pour la Sunna (*Risāla*, § 575). Mais le sens « général » doit être considéré comme « exotérique *(ẓāhir)* et de stricte obligation *(ḥatm)* » (V. *Muzanī*, p. 147 et p. 164 note 6).

Il est intéressant de noter que ce principe est pour al-Šāfi'ī directement lié à des considérations de rhétorique (*bayān* ; *Risāla*, §§ 104-178), et que l'aptitude d'un propos général à la spécialisation est pour lui une caractéristique privilégiée de la langue arabe. P. ex. *Risāla*, § 575 : « Le Prophète est arabe de langue et d'habitat ; il peut donc proférer un propos général exprimant une idée générale, ou un propos général exprimant une idée particulière, comme je l'ai exposé plus haut au sujet du Coran et de la Sunna ».

(7) *Risāla*, §§ 206-207.

D'autre part, en vertu du même principe, le Coran n'abroge la Sunna que s'il existe, en marge du Coran, une Sunna prouvant explicitement *(tubīn)* que la première est abrogée (1).

Ceci se trouve confirmé par la définition que donne al-Šāfi'ī du double rôle du Prophète en tant que législateur : « Dieu a fait de Son Prophète le dépositaire *(mawḍi')* de l'explicitation *(ibāna)* de ce qu'il impose à Ses créatures dans Son Livre » ; d'autre part, la Parole du Prophète doit être respectée « s'il n'y a pas dans Son Livre (= le Coran) de disposition scripturaire concernant ce qu'Il impose par la bouche du Prophète » (2).

Il est clair que ces dispositions impliquent entre les deux types de données scripturaires une hiérarchie beaucoup plus accusée que dans la méthodologie d'une partie de l'école ḥanbalite, où l'abrogation du Coran ou de la Sunna semble bien en principe pouvoir intervenir de façon réciproque, ce qui est le corollaire de la position fidéiste de l'école vis-à-vis du *ḥadīṯ*. C'est sans doute en milieu traditionniste qu'est né le propos : « *al-Sunna qāḍiya 'alā l-Kitāb* » ; c'est en tout cas en milieu ḥanbalite qu'il a été reçu avec le plus de faveur, même s'il devait faire l'objet de correctifs parfois embarrassés (3).

Puisqu'il s'agit ici de confronter les positions d'al-Šāfi'ī et d'Ibn Qutayba, nous rappellerons que ce dernier, en un endroit au moins, se référant d'ailleurs à l'adage en question, admet expressément et sans ambiguïté l'« abrogation » *(nasḫ)* du Coran par la Sunna (4).

A vrai dire, malgré cette déclaration catégorique, on observe en y regardant de plus près que le *nasḫ* d'Ibn Qutayba s'apparente beaucoup plus à l'*ibāna* ou au *tafsīr* d'al-Šāfi'ī qu'à l'abrogation

(1) *Risāla*, § 330 ; *Iḫtilāf*, p. 49.

(2) *Iḫtilāf*, p. 3.

(3) L'auteur de cet adage serait Yaḥyā b. Abī Kaṯīr, m. vers 130 / 748, célèbre traditionniste, autorité très appréciée d'Ibn Ḥanbal ; cf. Laoust, *Ibn Baṭṭa*, p. 32 et notes 2 et 3.

(4) *Muḫtalif*, texte p. 245 : « *ǧāza an yunsaḫa l-Kitāb bi-l-Sunna... fa-yakūnu l-mansūḫ min kalām Allāh allaḏī huwa Qur'ān bi-nāsiḫ min waḥy Allāh allaḏī laysa bi-Qur'ān* » = trad. § 216 *a* : « Il est également admissible que le Coran soit abrogé par la Sunna... Ainsi, la Parole de Dieu qui est Coran peut se trouver abrogée par la Révélation de Dieu qui n'est pas Coran ».

proprement dite (1). Si l'on tient compte d'autre part du fait qu'al-Šāfi'ī est loin de reconnaître *dans la pratique* l'autorité suprême du texte coranique qu'il prône dans sa méthodologie (2), on s'aperçoit qu'il y a loin des principes à l'application, et que l'attitude des deux hommes est en fait beaucoup moins opposée qu'il n'y paraît.

Il reste que la position d'al-Šāfi'ī et celle d'Ibn Qutayba sur la question des rapports entre le Coran et la Sunna sont *dans le principe* assez nettement divergentes, et représentent assez bien l'un des points de clivage entre ce qui deviendra la doctrine šāfi'ite et la doctrine ḥanbalite.

* * *

Al-Šāfi'ī expose ailleurs les règles concernant l'abrogation du *ḥadīṯ*, abstraction faite de toute référence au texte coranique. Un *ḥadīṯ* pourra être éliminé :

1) par une donnée traditionnelle d'allure historique *(ḫabar)* remontant au Prophète (3) ;

2) par l'argument chronologique *(waqt yadull 'alā anna aḥadahumā ba'da l-āḫar)* ;

3) par le rapport d'un témoin auditif direct *(qawl man sami'a l-ḥadīṯ)* ;

4) par la « notoriété générale » *('āmma)* (4).

Il faut relever à cette occasion le relatif discrédit dont al-Šāfi'ī paraît entourer une source autrement fort respectée de l'école « médinoise » devenue mālikite, et du Ḥanbalisme, à savoir l'*iǧmā'* (consensus) (5). Il semble évident en effet que la notion de *'āmma* est identique à celle d'*iǧmā'*, comme il appert de divers passages de l'œuvre d'al-Šāfi'ī (6). L'*iǧmā'* vient donc

(1) *Cf. Muḫtalif*, §§ 216 *d*, 288 *d*, et notre Introduction, p. XXIII.

(2) *Origins*, p. 135 : « Shâfi'ī paid lip-service to the overruling authority of the Koran, which he did not recognize in practice ».

(3) Cf. *Risāla*, § 324.

(4) *Iḫtilāf*, p. 57.

(5) V. *Origins*, chap. 8, pp. 88 sqq.

(6) P. ex. *Risāla*, §§ 1309 sqq. ; cf. *Origins*, p. 15 où le mot *'āmma* d'*Iḫtilāf*, p. 57, est traduit par « the generality of the scholars ».

en dernier lieu dans la hiérarchie des principes exposée ci-dessus. Bien plus, nous avons fait remarquer plus haut que dans la liste des sources tirée de l'*Iḫtilāf* (1), l'*iǧmā'* que l'on attendrait normalement entre les rubriques 3 et 4 ne figurait même pas (2).

Il est possible de voir dans cette méfiance vis-à-vis de l'*iǧmā'* telle qu'elle se décèle dans l'*Iḫtilāf*, une confirmation de la constatation de M. Schacht, qui, étudiant le développement chronologique de la notion d'*iǧmā'* à travers les écrits d'al-Šāfi'ī, observe qu'après avoir partagé vaille que vaille la conception des anciennes écoles — laquelle, avec des nuances, identifie l'*iǧmā'* au consensus des savants reconnus — celui-ci devient de plus en plus défavorable à l'*iǧmā'* en tant que source de la loi (3). Il faut se souvenir à ce propos que l'*Iḫtilāf* est vraisemblablement le dernier ouvrage d'al-Šāfi'ī (4). En tout état de cause, même en faisant abstraction de cet argument chronologique, il est certain que la doctrine du grand juriste relativement à l'*iǧmā'* est toujours restée assez floue (5), et que l'*iǧmā'* joue dans son système un rôle plus modeste que la Sunna (6).

Ainsi, la Sunna est de toute façon supérieure à l'*iǧmā'* dans le système šāfi'īte. Or une telle doctrine est en opposition complète avec celle qu'Ibn Qutayba exprime en un endroit (7) en ces termes : « La vérité s'affirme chez nous par l'*iǧmā'* beaucoup plus que par la tradition *(riwāya)* », qui représente plutôt une tendance mālikite, et qui sera, avec des nuances, retenue par une partie du Ḥanbalisme (8).

Nous prenons ici derechef Ibn Qutayba en flagrant délit de réaction par rapport à al-Šāfi'ī. Si l'on admet le processus évoqué plus haut, le consensus aurait précédé chronologiquement la Sunna en tant que source de la loi dans les « anciennes

(1) Ci-dessus, p. 15 ; cf. *Iḫtilāf*, p. 148.

(2) V. ci-dessus p. 15 ; v. aussi *Risāla*, § 1817, où l'*iǧmā'* figure à sa place entre les sources scripturaires et le *qiyās*.

(3) Voir BRUNSCHVIG, *Polémiques*, pp. 391-394, sur la méfiance d'al-Šāfi'ī à l'égard de l'*iǧmā'* médinois.

(4) *Origins*, appendice I, p. 330.

(5) Cf. *Risāla*, § 1309-1320.

(6) Cf. *Origins*, p. 2.

(7) *Muḫtalif*, § 288.

(8) *Ibn Qutayba*, pp. 254-255 ; cf. LAOUST, *Ibn Taymiyya*, p. 239. — Voir *apud* BRUNSCHVIG, *Polémiques*, pp. 407-411, un remarquable exemple de défense et illustration de l'*iǧmā'* mālikite chez le cadi 'Iyāḍ.

écoles », la Sunna n'étant même d'une certaine façon que l'émanation du consensus, lequel n'était autre que l'adhésion des docteurs à la « tradition vivante ». Cet attachement à l'*iǧmā'* aux dépens de la Tradition leur est d'ailleurs vivement reproché par al-Šāfi'ī, qui les accuse de substituer l'*iǧmā'* à la Sunna (1).

Ainsi, nous trouvons une fois de plus Ibn Qutayba en opposition complète avec al-Šāfi'ī sur le plan de la méthodologie, puisque la position qu'il prend si catégoriquement dans le *Muḫtalif* à propos de la place de l'*iǧmā'* dans la hiérarchie des sources se trouve coïncider avec celle des écoles primitives, condamnée entre temps par al-Šāfi'ī.

Il est superflu de rappeler que la méfiance d'Ibn Qutayba à l'égard des opérations de l'esprit de style philosophique en fait un adversaire déclaré du raisonnement analogique (2), ce qui exclut *ipso facto* le *qiyās* de son système méthodologique, et nous dispense de confronter sur ce point sa méthode avec celle d'al-Šāfi'ī (3).

A ces critères fondamentaux de sélection du *ḥadīṯ* s'ajoutent chez al-Šāfi'ī d'autres considérations moins objectives, en ce sens qu'elles concernent non plus la lettre, mais l'esprit des textes, et ressortissent en dernière analyse à l'*iǧtihād*. Al-Šāfi'ī se demande en effet :

1) si l'un des deux *ḥadīṯ*-s est plus proche de l'esprit du Coran *(ašbah bi-ma'nā Kitāb Allāh)* ;
2) ou de l'esprit de la Sunna *(aw bi-ma'nā l-Sunan)* ;
3) ou enfin plus conforme à l'analogie *(ašbah bi-l-qiyās)*.

Il est donc aisé de voir d'après les principes exposés entre autres dans l'*Iḫtilāf* (4) que la méthode de sélection des données

(1) *Origins*, pp. 42-43, d'après *K. al-umm*, VII, pp. 254-262 = *Traité IV*.
(2) *Muḫtalif*, Introduction, p. XXXIII ; v. surtout § 71.
(3) Là encore, l'attitude du Šāfi'ite al-Muzanī est intéressante à noter. M. Brunschvig remarque que ce dernier n'insiste plus sur le *qiyās* autant qu'al-Šāfi'ī, car « ce procédé continue à être mal vu de nombreux orthodoxes, stricts *ahl al-ḥadīṯ* » (*Muzanī*, p. 151 ; cf. p. 186 et note 1). V. ci-dessus notes 4 p. 14 et 1 p. 16.
(4) P. 148 ; v. ci-dessus p. 12.

traditionnelles inaugurée par al-Šāfi'ī est foncièrement basée sur le respect des textes, et accessoirement sur l'analogie et la critique subjective.

Selon une terminologie qui deviendra classique, ses principes de sélection se résument ainsi : un *ḥadīṯ* ne pourra être retenu que s'il est « solide » *(ṯābit)*, tout comme on n'accepte un témoin que si son honorabilité *('adl)* est notoire. En revanche, si le *ḥadīṯ* est « inconnu » *(maǧhūl)* ou son transmetteur « suspect » *(marǧūb 'anhu)*, il sera considéré comme nul et non avenu (1).

Il faut toutefois ajouter que l'élimination de la partie suspecte du donné traditionnel n'est pas le souci essentiel d'al-Šāfi'ī. Certes son attitude de principe à l'égard de la sélection du *ḥadīṯ* est une attitude dure, plus dure sans doute que celle d'Ibn Qutayba, et empreinte d'un grand souci de clarification. Cette tendance à la clarté, qui est d'un juriste, est marquée avec beaucoup de force par un propos d'allure anodine, mais qui nous semble lourd de conséquences : il faudra se garder de dire sur le mode dubitatif : « Telles étaient les choses, mais *peut-être (la'allahu)* sont-elles abrogées », car « nos adversaires sceptiques *(ahl al-ǧahāla)* nous jetteront les traditions au visage au nom de ce "peut-être" » (2). La même idée se trouve exprimée sous une forme plus générale dans la *Risāla* (3) : « Ce propos ne prouve rien d'autre que l'ignorance de celui qui l'a tenu, ou un doute *(irtiyāb)* plus pernicieux que l'ignorance ».

Mais les principes édictés pour réglementer le *nasḫ*, ou invalidation proprement dite d'un texte jugé incompatible avec la doctrine, malgré l'importance apparente que leur confère l'ampleur des développements les concernant dans l'*Iḫtilāf*, cèdent en réalité le pas au principe d'harmonisation. Ce dernier est invoqué par exemple dans l'*Iḫtilāf* (4) : « Si deux traditions du Prophète [apparemment] contradictoires existent, et si l'on constate qu'elles peuvent être conciliées eu égard aux circonstances, on doit le faire » et dans la *Risāla* (5) : « Nous

(1) *Iḫtilāf*, p. 58.
(2) *Iḫtilāf*, p. 218.
(3) § 585.
(4) P. 271.
(5) § 587.

n'avons rien trouvé émanant de la bouche du Prophète qui s'exprimât de [plusieurs] façons [apparemment] divergentes, que nous n'ayons découvert à l'examen un biais par lequel cette divergence devînt caduque ».

De fait, al-Šāfi'ī est loin de la tendance des anciennes écoles, qui allaient jusqu'à poser en principe que deux traditions contradictoires s'éliminaient réciproquement, laissant ainsi le champ libre à l'analogie, à la « pratique », voire à l'opinion personnelle non motivée (1).

Il est certainement beaucoup plus proche de celle d'Ibn Qutayba, qui cherche lui aussi à sauvegarder le plus grand nombre possible de données traditionnelles, fussent-elles apparemment incompatibles (2). Mais il reste encore très en deçà de ce dernier dans le recours à des subtilités acrobatiques basées surtout sur la méthode philologique, laquelle procure à Ibn Qutayba l'artifice d'une interprétation qui est loin de rester toujours proche de la lettre (3).

* * *

Il peut arriver — à vrai dire, assez rarement — qu'al-Šāfi'ī admette comme Ibn Qutayba (4) des altérations au *ḥadīṯ* imputables au défaut de mémoire d'un transmetteur : un mot outil oublié dans la transmission — une négation par exemple — suffit à mettre le critique en présence de deux versions rigoureusement contradictoires du même texte. La doctrine retenue par al-Šāfi'ī — qui coïncide d'ailleurs avec la méthode d'Ibn Qutayba, encore que ce dernier ne semble pas l'avoir érigée en principe — est que le *ḥadīṯ* le plus complet est le seul à retenir, car « il implique une mémoire plus fidèle *(ziyādat ḥifẓ)* que

(1) *Origins*, pp. 47-48.

(2) Il faut remarquer l'insistance d'Ibn Qutayba à préserver des données mythologiques ou fabuleuses totalement dénuées de vraisemblance, auxquelles al-Šāfi'ī ne s'intéresse pas. Il faut dire que le Mu'tazilisme, et notamment al-Ğāḥiẓ, sont passés par là entre temps, et que ces « traditions » à la limite des *ḫurāfāt* sont étudiées par Ibn Qutayba dans une perspective dogmatique, et non pas juridique.

(3) Voir *Ibn Qutayba*, p. 274 ; cf. aussi pp. 292 sqq.

(4) *Ibn Qutayba*, p. 270.

n'avait pas le transmetteur de [l'autre] version » (1), ou encore parce que telle version « est la plus complète, et comporte des compléments par rapport aux autres » (2).

Mais il faut dire que c'est là une des rares concessions d'al-Šāfi'ī à une critique tant soit peu subjective ou impressionniste qu'au contraire Ibn Qutayba cultive avec faveur. En particulier, il tombe sous le sens — malgré de nombreuses affirmations révérentielles à l'égard des ressources exégétiques de la langue arabe (3) — qu'al-Šāfi'ī ne fait pratiquement pas appel, tout au moins dans l'*Iḫtilāf*, à la critique « philologique » du *ḥadīṯ*, alors que toutes les disciplines de la philologie sont mises à profit avec usure par Ibn Qutayba dans son *Muḫtalif* (4).

Faut-il rapprocher cette caractéristique de la méthode d'al-Šāfi'ī d'un trait biographique souvent reproduit, et qui culmine dans une notice de Yāqūt ? D'après Ibn Ḫallikān (5), repris par Ibn Farḥūn (6) et sans doute par d'autres, al-Šāfi'ī aurait acquis dans sa jeunesse chez les Huḏayl l'ensemble de sa culture philologique : langue, poésie, *aḫbār*, *ayyām*, grammaire... Or al-Aṣma'ī, dont les mêmes biographes affirment qu'il tenait l'essentiel de ses connaissances en matière de poésie huḏaylite de ce même Šāfi'ī, aurait rapporté selon Yāqūt (7) le propos suivant de l'auteur de l'*Iḫtilāf* : « N'apprends cela à personne parmi les gens du *ḥadīṯ* : ils ne le supporteraient pas ! ».

Faut-il penser qu'al-Šāfi'ī avait conscience du risque que faisait peser sur l'intégrité du *ḥadīṯ* l'application des connais-

(1) *Iḫtilāf*, p. 213, à propos de la répétition, ou non, du *raf' al-yadayn* au cours de la Prière.

(2) *Iḫtilāf*, p. 63, à propos de trois versions de la formule du *tašahhud*.

Pour al-Muzanī également, « le complet l'emporte sur l'incomplet » (*Muzanī*, p. 151).

(3) *Iḫtilāf*, p. 27 : « Le Coran est arabe, et le *ḥadīṯ* en langue arabe, et j'interprète tout conformément aux ressources de la langue *(mā yaḥtamiluhu l-lisān)*, etc. »

Ibid., pp. 30-31 : « Nous n'avons entendu personne interpréter quoi que ce soit si ce n'est conformément aux ressources de la langue, qui sont d'exploitation licite, etc... »

V. aussi dans *Risāla* les premiers chapitres sur le *bayān*, notamment §§ 127, 134, etc...

(4) *Ibn Qutayba*, pp. 271-272.

(5) *Wafayāt*, III, pp. 305-310, n° 530.

(6) *Dībāǧ*, pp. 227-230.

(7) *Mu'ǧam al-udabā'*, VI, p. 380 ; cf. IBN QUTAYBA, *Ši'r*, p. 635, note.

sances et des méthodes « philologiques » en général ? Il serait sans doute téméraire de l'affirmer, d'autant qu'il lui arrive dans la *Risāla* de sacrifier au commentaire lexicologique, parfois basé sur des vers témoins (1), et qu'Ibn Hišām, toujours selon Ibn Farḥūn (2), aurait considéré al-Šāfi'ī comme une « autorité en matière de langue » *(ḥuǧǧa fī l-luġa)* (3). Mais il n'est pas interdit de voir là malgré tout une différence de tempérament et de principes avec Ibn Qutayba, qui au contraire subordonne tout à la « philologie » et fait de celle-ci un élément de critique des textes d'importance primordiale, et dans son esprit irréfutable, puisqu'elle lui permet de concilier des *ḥadīṯ*-s qui seraient inconciliables en vertu du *nasḫ* šāfi'ite.

Dans le même ordre d'idées, un dernier point n'est pas sans témoigner lui aussi d'un tempérament plus ouvert, chez Ibn Qutayba, aux faits linguistiques : nous croyons avoir montré ailleurs (4) qu'Ibn Qutayba reconnaissait implicitement, à la suite d'Abū 'Ubayda, une origine étrangère à un nombre non-négligeable de vocables coraniques, sans parler de prises de position d'une souplesse inattendue en matière de traduction du texte sacré (5). Comparée aux affirmations péremptoires d'al-Šāfi'ī qui déclare : « L'ensemble du Coran a été révélé exclusivement en langue arabe » (6), et encore : « Il n'y a rien dans le Coran qui ne soit en langue arabe » (7), l'attitude d'Ibn Qutayba vis-à-vis de ce problème apparaît étonnamment libérale.

On voit donc combien les principes méthodologiques appliqués à la critique des textes respectivement par al-Šāfi'ī et Ibn Qutayba classent ces deux auteurs dans des catégories intellectuelles différentes.

(1) P. ex. §§ 106-110 ; v. aussi les index 6 et 7 de la *Risāla*, pp. 655-662, concernant les éléments de lexicographie contenus dans ce texte.

(2) *Dībāǧ, loc. cit.*

(3) Ce que nous reconnaissons volontiers : certains passages de la *Risāla* sont en effet d'admirables spécimens de prose classique.

(4) *Ibn Qutayba*, pp. 366 sqq.

(5) *Ibid.*, pp. 374-376.

(6) *Risāla*, § 127.

(7) *Risāla*, § 134.

Nous ne sommes pas loin de penser que les épithètes de « conservateur », voire de « réactionnaire » qu'on applique traditionnellement à Ibn Qutayba pourraient bien prendre une résonance moins péjorative si l'on s'avisait que l'on renvoie ainsi inconsciemment à une période où les docteurs de la loi n'avaient pas encore enfermé la pensée arabo-islamique dans les cadres rigides de leurs systèmes.

C'est qu'Ibn Qutayba, s'il mérite à la rigueur l'appellation de *faqīh*, n'a rigoureusement rien d'un homme de loi.

* * *

Nous croyons avoir montré ailleurs, en effet, que l'examen de l'œuvre et de la carrière d'Ibn Qutayba permettait à bon droit de douter de ses dispositions de juriste. Il est permis de penser qu'il occupa sa sinécure de Dīnawar pendant de longues années comme un juge de paix de province plus esthète que magistrat (1). Au reste, il est étrange de constater que les deux traités de *fiqh* qui lui sont attribués par quelques biographes n'ont jamais été, selon toute probabilité, entre les mains de quiconque, et qu'en tout état de cause, ils ont actuellement disparu (2).

Enfin, ce n'est pas en juriste qu'il examine dans son *Muḫtalif* les problèmes posés par les divergences du *ḥadīṯ*, même lorsqu'il s'agit de cas d'espèce.

C'est à la lumière de cette aveuglante constatation que prend tout son sens le jugement péremptoire de M. Schacht sur Ibn Qutayba (3) : « L'interprétation qu'Ibn Qutayba donne des traditions est arbitraire et contrainte, et son raisonnement juridique vicieux et confus ».

C'est en revanche bel et bien en juriste qu'al-Šāfi'ī étudie les cas d'espèce posés par les *ḥadīṯ*-s contradictoires.

Les quelque soixante premières pages du *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ* exposent la méthodologie d'al-Šāfi'ī. Les cas d'espèce n'y interviennent que pour illustrer un principe méthodologique (4).

(1) *Ibn Qutayba*, pp. 32 sqq.
(2) *Ibn Qutayba*, pp. 154, 159.
(3) *Origins*, p. 257.
(4) P. ex. *Iḫtilāf*, pp. 17 sqq., sur le taux de la *diya* pour amputation, illustrant en fait la différence entre *ra'y* et *iǧtihād*.

C'est seulement plus loin que l'on trouve des considérations proprement jurisprudentielles basées sur les mêmes matériaux que le *K. muḫtalif al-ḥadīṯ* d'Ibn Qutayba. Mais il devient alors flagrant que l'optique est totalement différente.

D'abord, il tombe sous le sens que le style d'al-Šāfi'ī est beaucoup plus technique, plus rigoureux que celui d'Ibn Qutayba dont les arguments, souvent au demeurant les mêmes, sont exprimés d'une façon plus littéraire, voir parfois plus poétique. Il est vrai que le *fiqh* n'est pas censé s'embarrasser de poésie, ni même de littérature...

Le meilleur exemple que l'on puisse trouver est sans conteste celui de la définition de la pureté rituelle de l'eau (1), où l'argumentation d'Ibn Qutayba — d'ailleurs brève — est basée sur la rhétorique des Arabes, alors que celle d'al-Šāfi'ī, plus rationnelle, logiquement enchaînée, exploite deux *ḥadīṯ*-s supplémentaires pour assurer la rigueur de la démonstration syllogistique (2) et fait même appel à l'arithmétique (3).

Il serait facile de multiplier les exemples de passages traitant du même problème, ou plus exactement étudiant les mêmes données chez les deux auteurs, mais où la démonstration d'al-Šāfi'ī présente un caractère strictement juridique, dans sa rigueur et sa sécheresse mathématiques, alors que celle d'Ibn Qutayba est beaucoup plus lâche, plus intuitive, moins sereine que celle de son prédécesseur (4).

(1) *Iḫtilāf*, pp. 105-125 = *Muḫtalif*, §§ 329-330.

(2) Ibn Qutayba exploite les deux *ḥadīṯ-s* suivants : 1) Rien ne saurait rendre l'eau impure. 2) Lorsque la quantité d'eau atteint deux jarres, elle ne saurait être polluée.

Al-Šāfi'ī ajoute les deux suivants : 3) Que personne n'urine dans l'eau stagnante pour pratiquer ensuite le *ġusl* dans cette même eau. 4) Lorsque un chien a bu dans un récipient, il faut le laver sept fois.

(3) Il s'agit du *ḥadīṯ* : « Si la quantité d'eau atteint deux jarres, elle ne peut être polluée ». Al-Šāfi'ī déclare : « Il s'agit des jarres de Ḥaǧr. Ibn Ǧurayš a dit : « J'ai vu les jarres de Ḥaǧr : chacune d'elles contient deux outres, ou un peu plus... Les outres du Ḥiǧāz, jadis comme aujourd'hui, sont grandes... et lorsque la quantité d'eau atteint cinq grandes outres, elle ne saurait être polluée. Or tel est le contenu de deux jarres, mesurées à la jarre de Ḥaǧr... » (*Iḫtilāf*, p. 109).

(4) Quelques exemples : question du *masḥ*, *Muḫtalif*, §§ 69, 288 *b* = *Iḫtilāf*, pp. 203-207 ; question du *raf'al-yadayn*, *Muḫtalif*, § 66 = *Iḫtilāf*, p. 211 ; question de la *šuf'a*, *Muḫtalif*, §§ 257 sqq. = *Iḫtilāf*, p. 258 ; etc...

Il arrive naturellement que les conclusions des deux auteurs concordent, précisément lorsque Ibn Qutayba se place occasionnellement, accessoirement ou provisoirement sur le plan jurisprudentiel : ainsi, les considérations sur le caractère facultatif du jeûne dans des cas déterminés (1), sur l'abrègement de la Prière en cas de danger (2), sur la validité de la Prière lorsqu'une femme est présente (3), ou sur la licéité de la chair du lézard (4).

Sur tous ces points, si la démonstration est quelquefois différente, on constate aisément que la solution juridique est la même chez les deux auteurs.

Mais le point important est que dans la plupart des cas, si al-Šāfi'ī s'en tient au plan juridique, Ibn Qutayba dépasse largement ce dernier pour émerger sur des plans plus élevés, celui de la « théologie » ou plus exactement des *uṣūl al-dīn*, voire celui de la politique, lorsque ce n'est pas simplement sur le plan de l'humain. C'est dire que le propos d'Ibn Qutayba n'est que très accessoirement juridique, mais bien plutôt et à peu près constamment dogmatique.

* * *

Nous avons sélectionné ci-dessous plusieurs exemples où il est aisé de voir que la confrontation de l'argumentation d'al-Šāfi'ī et de celle d'Ibn Qutayba fait apparaître un décalage certain, le second se trouvant en quelque sorte déboucher sur des problèmes plus vastes que le premier , qu'ils soient « théologiques », éthiques, politiques, ou même d'un ordre juridique plus général, c'est-à-dire en dernière analyse d'un degré plus élevé dans l'échelle des valeurs humaines.

Le *ḥadīṯ* rapporte deux célèbres histoires d'adultère dans lesquelles le Prophète aurait été pris pour arbitre, mais aurait ordonné des sanctions différentes. Cette affaire est traitée par al-Šāfi'ī (5), aussi bien que par Ibn Qutayba (6). Or non

(1) *Iḫtilāf*, pp. 78 sq. = *Muḫtalif*, §§ 273-274.
(2) *Iḫtilāf*, pp. 67 sqq. = *Muḫtalif*, §§ 216 *d*, 288*a*.
(3) *Iḫtilāf*, p. 164 = *Muḫtalif*, § 201.
(4) *Iḫtilāf*, p. 149 = *Muḫtalif*, §§ 293 sqq.
(5) *Iḫtilāf*, p. 251.
(6) *Muḫtalif*, §§ 133 sqq., 209 sqq.

seulement la forme est différente, mais les conclusions des deux auteurs se situent sur des plans distincts. Pour al-Šāfi'ī, les traitements différents appliqués au fornicateur — bannissement — et à la coupable — lapidation — se justifient par le fait que le premier était *bikr*, et la femme *ṯayyib*. Il s'agit donc bien d'un raisonnement purement juridique, d'où il ressort qu'à telle catégorie de coupable s'applique telle sanction spécifique (1).

En revanche, c'est la référence au Livre *(kitāb)* de Dieu qui suscite l'intérêt d'Ibn Qutayba dans cette affaire. En effet, ni la lapidation, ni le bannissement ne sont stipulés dans le Coran, mais le Prophète est censé avoir déclaré à cette occasion : « Je jugerai votre affaire conformément au "*kitāb*" de Dieu ». Ce qui fournit à Ibn Qutayba l'occasion de montrer que le mot *kitāb* peut fort bien ne pas s'appliquer au Coran, mais aux prescriptions *(farḍ)* non-coraniques. En d'autres termes, il aborde ici le problème de la nature de la Révélation, voire celui de l'intégrité du texte coranique.

En outre, le problème de l'aveu quadruple étant mis en cause, puisque le Prophète aurait dans un cas prescrit la sanction après un seul aveu, et dans l'autre — celui de Mā'iz b. Mālik — attendu quatre aveux successifs avant de l'appliquer, on trouve dans Ibn Qutayba un développement relevant beaucoup plus de l'éthique sociale que du droit : Ibn Qutayba déclare qu'en l'occurrence, si le Prophète « s'est détourné de Mā'iz quatre fois de suite, c'est en réalité parce qu'il lui répugnait pour s'être accusé de fornication, et avoir ainsi arraché le voile, et non parce qu'il voulait qu'il avouât quatre fois de suite. Il voulait aussi apaiser sa conscience dans cette affaire, et savoir si c'était vrai, ou s'il n'était pas possédé d'un génie » (2). Le Prophète aurait déclaré par ailleurs : « Il est temps pour vous d'en finir avec les peines légales fixées par Dieu : celui d'entre vous qui commettra cette malpropreté, qu'il se cache derrière le voile de Dieu, car s'il en est un qui nous ouvre sa page, on lui appliquera la sanction

(1) Le même problème est abordé à plusieurs reprises dans la *Risāla* (§§ 378-382, 686-695), où il est facile de voir que la démonstration concerne exclusivement l'exercice du *qiyās* juridique ; cf. *Origins*, p. 106.

(2) *Muḫtalif*, § 210.

prévue par le livre *(kitāb)* de Dieu » (1). En d'autres termes : « Malheur à celui par qui le scandale arrive ».

On ne saurait mieux laisser entendre qu'au delà de l'application rigide des textes, le Prophète a été le premier à recommander une application des peines qui tînt compte de leurs répercussions sociales. Nous sommes loin de la mathématique jurisprudentielle d'al-Šāfi'ī, telle qu'elle s'exprime en tout cas dans le passage correspondant du *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ*.

Le sort des non-combattants n'a pas été sans attirer l'attention des théoriciens de la guerre sainte, encore qu'il y ait toujours eu loin, là aussi, de la théorie à la pratique, ce qui explique des propos contradictoires prêtés au Prophète où à ses Compagnons, que les spécialistes de l'*iḫtilāf* ont évidemment eu à concilier. Lorsque al-Šāfi'ī aborde le problème du meurtre des femmes et des enfants des infidèles (2), c'est pour définir en juriste les responsabilités et les sanctions éventuelles, et distinguer le meurtre par faits de guerre, qui n'entraîne ni offrande compensatoire *(kaffāra)*, ni talion *(qawad)*, ni réparation solidaire *('aql)*, de l'homicide accidentel, pour lequel le Coran prévoit un barême détaillé (3).

L'argumentation d'Ibn Qutayba à propos du même problème (4) porte sur la notion de *fiṭra*, ou disposition naturelle des hommes à embrasser l'Islam (5) : si le Prophète a recommandé d'épargner autant que faire se peut les femmes et surtout les enfants des Polythéistes, c'est, déclare-t-il, parce qu'« il y en aura peut-être qui deviendront de bons Musulmans » (6).

(1) *Ibid.*

(2) *Risāla*, §§ 823-837.

(3) IV, 92.

(4) *Muḫtalif*, §§ 289-290.

(5) Telle semble être au moins l'interprétation de la notion de *fiṭra* par Ibn Qutayba ; *Muḫtalif*, § 166.

(6) La question de la *fiṭra* est le seul point du « Livre de l'ordre et de la défense » (pp. 192-193) où al-Muzanī semble vouloir aborder un problème dogmatique (*Muzanī*, p. 149). Mais M. Brunschvig remarque : « On pourrait s'étonner de voir (ce *ḥadīṯ* de la *fiṭra*) discuté dans un travail sur les *uṣūl al-fiqh*... Mais il apparaîtra bientôt comme lié à une question de *fiqh*, où il s'agit effectivement d'ordre et de défense ». Là encore, le Šāfi'ite al-Muzanī se montre plus juriste que théologien.

Un autre exemple concerne le *ḥadīṯ* du Prophète : « Le mort sera tourmenté en raison des pleurs que le vivant versera sur lui » (1). Il s'agit pour al-Šāfi'ī de savoir si 'Ā'iša était en droit de prétendre que cette sentence concernait les infidèles à l'exclusion des croyants, et il semble conclure par l'affirmative. Mais il paraît bien davantage préoccupé de la validation du propos de 'Ā'iša — ce qui ressortit au *nasḫ* — que du fond du problème, qui relève de la question du *qadar*, comme l'a bien vu Ibn Qutayba. En effet, l'argumentation de ce dernier porte sur trois points, abondamment développés : d'abord, la question du *nasḫ* y est largement abordée, à grand renfort d'arguments stylistiques, et de confrontation de passages coraniques et de *ḥadīṯ*-s. La conclusion d'Ibn Qutayba sur ce point est d'ailleurs diamétralement opposée à celle d'al-Šāfi'ī, puisqu'il déclare en fin de compte qu'un *ḥadīṯ* du Prophète ne peut être réfuté sur une conjecture de 'Ā'iša (2). Mais cette opposition en quelque sorte formelle implique une divergence beaucoup plus profonde entre les deux hommes : Il s'agit pour Ibn Qutayba de montrer que le *ḥadīṯ* du Prophète, bien loin de s'appliquer exclusivement à l'infidèle, s'applique au contraire à tous les hommes, qui sont tous justiciables de l'épreuve de la tombe *('aḏāb al-qabr)* sans exception (3). La réalité de cette épreuve se trouve d'ailleurs démontrée en passant (4) ; il est vrai qu'elle est impliquée également par les options d'al-Šāfi'ī, lequel n'avait sans doute pas encore à la défendre.

Ainsi, là encore, le plan de la méthodologie juridique se trouve dépassé, et Ibn Qutayba débouche sur des considérations « théologiques », en l'occurrence des questions d'eschatologie et de déterminisme qui ne sont certes pas ignorées d'al-Šāfi'ī, mais qui sont en dehors de l'optique de son *Iḫtilāf* (5).

Le *ḥadīṯ* : « Le soleil se lève en même temps que la corne du Démon » est classiquement exhibé par les docteurs lorsqu'ils

(1) *Iḫtilāf*, pp. 266-269 = *Muḫtalif*, §§ 279-280 m.
(2) § 280 m.
(3) §§ 280 d-h.
(4) § 280 d.
(5) *Iḫtilāf*, p. 126 = *Muḫtalif*, §§ 142, 142, 163-164 h.

discutent de l'opportunité de déplacer l'heure de la Prière pendant les grandes chaleurs. Telle est bien en l'occurrence la perspective d'al-Šāfi'ī lorsqu'il étudie cette question, perspective strictement « juridique », comme on peut en juger. Ibn Qutayba n'ignore pas l'aspect juridique du problème (1), mais une fois de plus le dépasse pour s'interroger sur la nature du soleil et de la lune (2), et sur celle du Démon (3), soulevant ainsi une gerbe de questions touchant à la cosmogonie, à l'anthropomorphisme, à la démonologie et au statut des idoles.

Pour un esprit rationnel, il n'est pas facile d'admettre que Dieu accorde à qui s'évertue *(iǧtahada)* et réussit une récompense double — ou décuple selon les versions — de celui qui s'évertue et échoue. En étudiant ce problème, al-Šāfi'ī cherche seulement à cerner le concept d'*iǧtihād* pour les besoins de son système (4).

Ibn Qutayba (5) soulève à cette occasion un ensemble de questions dogmatiques ressortissant au *qadar* : « L'effort personnel pour aboutir à la réussite n'est pas identique à l'effort personnel conduisant à l'échec ; s'il en était ainsi, les Juifs, les Chrétiens, les Mages, les Manichéens se vaudraient ; ... [or] derrière l'effort personnel de chaque individu se cache l'assistance divine ». C'est naturellement aussi le grand problème d'éthique de la valeur respective de l'acte et de l'intention qui est en cause.

Il n'est pas indifférent de noter qu'à cette occasion, Ibn Qutayba s'appuie ouvertement sur la parabole des ouvriers de la vigne (6), ce qui constitue une sorte de paradoxe dans ce contexte, mais élargit singulièrement le débat.

En un autre passage, où il question de la Prière que le Prophète faisait dans un vêtement *(mirṭ)* utilisé par ailleurs par une de ses femmes en état d'impureté, al-Šāfi'ī (7) examine le problème

(1) §§ 142, 146.
(2) § 142.
(3) §§ 163-164 h.
(4) *Risāla*, §§ 1409-1420.
(5) *Muḫtalif*, §§ 177-180.
(6) *Matt.*, XX, 1-16.
(7) *Iḫtilāf*, pp. 272-274.

du vêtement minimal exigé pour la validité de la Prière, et conclut que le vêtement en question, étant un linge de corps, peut servir éventuellement d'*izār*. Au reste, pour lui, le problème est dépassé de son temps, puisque les modes vestimentaires ont changé. Ibn Qutayba (1), qui n'ignore probablement pas lui non plus que la mode féminine a évolué, donne un regain d'actualité au problème en l'examinant du point de vue de la pureté rituelle. A grand renfort d'arguments philologiques et lexicographiques, il montre que le *mirṭ* n'est pas un linge de corps, mais un vêtement de dessus, et qu'il ne pouvait pas avoir été souillé, ce qui en autorisait l'usage pour l'accomplissement de la Prière.

Il nous paraît que le point de vue d'Ibn Qutayba est à la fois plus général et plus actuel que celui de son devancier.

Un dernier exemple est peut-être plus typique encore de la différence de leurs propos respectifs.

Ibn Mas'ūd aurait reproché à 'Uṯmān de n'avoir pas usé de la tolérance *(ruḫṣa)* qui l'autorisait à écourter la Prière de deux *rak'a*-s en une certaine occasion à Minā. Al-Šāfi'ī insiste en plusieurs endroits sur l'idée de tolérance en matière de prescriptions rituelles, laquelle est un principe d'allègement et de facilitation *(taysīr)* parfaitement admis (2). Ibn Qutayba n'est pas en reste, et aborde lui aussi à maintes reprises la question du *taysīr* et de la *ruḫṣa*, d'ailleurs sensiblement à la faveur de l'étude des mêmes *ḥadīṯ*-s (3). Mais en ce qui concerne l'affaire des quatre *rak'a*-s de 'Uṯmān, elle est pour lui à mettre au compte des adversaires de ce dernier, c'est-à-dire essentiellement des Šī'ites, qui recherchent tous les prétextes pour le disqualifier en tant qu'imām. (4). C'est donc bel et bien l'aspect politique de la question qui est retenu par Ibn Qutayba.

(1) *Muḫtalif*, §§ 201-202.

(2) P. ex. *Iḫtilāf*, pp. 59-60 sur l'ablution ; p. 67 sur l'abrègement de la Prière en cas de danger ou en voyage ; p. 78 sur le jeûne facultatif ; p. 137 sur la conservation de la chair des victimes offertes à l'occasion du pèlerinage...

(3) *Muḫtalif*, §§ 216 *c-d*, 273-274, 288*a*.

(4) *Muḫtalif*, § 37 *d*.

Il serait facile de multiplier les exemples pour montrer à quel point le style, le ton et les intentions sont discordants dans les deux ouvrages. Nous croyons toutefois que l'échantillonnage donné ci-dessus donne une idée assez fidèle de l'ensemble.

* * *

Il reste à nous demander en fonction de quels facteurs la polémique autour du *ḥadīṯ*, du plan juridique, c'est-à-dire quelque peu académique où elle se tient à l'époque d'al-Šāfi'ī — ou tout au moins chez ce dernier —, passe sous la plume d'Ibn Qutayba sur un plan différent, où se rejoignent des préoccupations humaines, religieuses sinon réellement « théologiques », voire politiques, en un mot sur le plan idéologique.

Les biographes ont probablement senti cette différence de ton, et l'ont parfois exprimée avec quelque aigreur. Nous choisirons ci-dessous trois témoignages qui dans leur diversité rendent assez bien compte de l'opinion des docteurs sur nos deux auteurs respectivement.

Dans ses *Ṭabaqāt al-fuqahā' al-šāfi'iyya* (1), Abū 'Āṣim al-'Abbādī (2) considère al-Šāfi'ī comme supérieur à Abū Ḥanīfa et à Mālik, en ce qu'il est l'inventeur de la méthodologie juridique *(ṣannafa l-uṣūl wa-banā 'alayhā l-furū')*, mais aussi en ce qu'il est plus exhaustif *(aḥwaṭ)* dans les chapitres du *fiqh*.

Le cadi Ibn Abī Ya'lā (3) dans ses *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* (4) rapporte de son côté un jugement sur al-Šāfi'ī du disciple d'Ibn Ḥanbal, le célèbre traditionniste Abū Ḥātim al-Rāzī (5) : « C'était un *faqīh* qui ne connaissait rien au *ḥadīṯ* ».

Il est donc visible que ces deux autorités — comme d'ailleurs l'ensemble de l'opinion musulmane et de la critique orientaliste — considèrent al-Šāfi'ī au premier chef comme un *faqīh*.

Or parmi les biographes d'Ibn Qutayba, il n'en est pas un à notre connaissance pour lui attribuer expressément la qualité de

(1) Pp. 6-7.
(2) M. 458/1066.
(3) M. 526/1132.
(4) Pp. 204-205.
(5) M. 277/890.

faqīh. Les appellations qui lui sont attribuées le plus fréquemment sont celles de *'ālim*, de *kātib*, d'*aḫbārī*, voire plus tardivement de *luġawī* et de *naḥwī*.

D'un autre côté, il est un jugement acerbe de l'Imām al-Ḥaramayn qui nous paraît excellemment résumer la tendance d'Ibn Qutayba, encore que nous le trouvions excessif : « C'est un polémiste impulsif *(haǧǧām)* qui s'attaque à ce qu'il connaît mal *(walūǧ fīmā lā yuḥsinuh)* » (1).

Si l'on fait abstraction de la sévérité d'al-Ǧuwaynī, qui tient à ce que l'analyse théologique d'Ibn Qutayba est encore fruste, et porte la marque des débuts de la théologie sunnite, la qualification de « polémiste » — par quoi il nous paraît possible de traduire *haǧǧām* — nous semble l'une des meilleures qui puissent s'appliquer à l'auteur du *Muḫtalif al-ḥadīṯ*.

Les controverses débattues courtoisement et sans passion par al-Šāfi'ī sont en effet bien dépassées : à propos des mêmes thèmes, Ibn Qutayba déploie désormais toutes les ressources d'une plume incisive, servie par un incontestable talent d'écrivain, pour confondre des adversaires bien autrement dangereux que ceux auxquels s'adressait le grand juriste un demi-siècle auparavant. C'est que les détracteurs du *ḥadīṯ*, de leur côté, ont fait école, et si les plus modérés d'entre eux continuent d'appartenir au Sunnisme, des positions de plus en plus extrêmes ont été prises entre temps sur ce terrain, au point que la défense du *ḥadīṯ* s'identifie, à l'époque d'Ibn Ḥanbal et d'Ibn Qutayba, à celle de l'Islam sunnite, sinon de l'Islam tout court (2).

* * *

Il faut s'attendre à ce que les contradicteurs d'al-Šāfi'ī, comme lui juristes, se situent dans la tradition juridique de l'Islam tel qu'il se présente vers le milieu du IIe / VIIIe siècle. Or les sectes n'ayant pas pris encore à ce moment l'importance

(1) Rapporté par Ibn Ḥaǧar, *Lisān al-mīzān*, III, p. 358 ; cf. *Ibn Qutayba*, p. 258.

(2) Nous avons souligné plus haut (notes 4 p. 14, 1 p. 16, 3 p. 20) le fait qu'un Šāfi'ite de stricte obédience comme al-Muzanī, au IIIe/IXe siècle, est obligé par contre-coup de se rapprocher de la position des traditionnistes défendue par Ibn Qutayba.

politique qui sera la leur un siècle plus tard, et n'ayant pas encore de véritables assises dogmatiques, le seul *fiqh* qui existe est un *fiqh* que force est bien de qualifier de « sunnite » faute d'une appellation plus adéquate. Ce *fiqh*, à l'époque d'al-Šāfi'ī, paraît bien n'être encore représenté sous sa forme la plus élaborée que par Mālik et Abū Ḥanīfa, sans parler de leurs disciples respectifs. Le rôle d'al-Awzā'ī n'est pas non plus négligeable. Il est notoire qu'al-Šāfi'ī se situe en jurisprudence assez nettement dans la ligne des disciples de Mālik : il a été formé à la Mekke et à Médine, et rapporte lui-même qu'il a appris le *Muwaṭṭa'* à l'âge de dix ans — ce qui est , on en conviendra, une assez jolie performance (1).

On pourrait donc penser que les juristes médinois restent à l'abri de ses critiques. Il n'en est rien : s'il considère effectivement Mālik comme son maître, et appelle les Ḥigāziens ses « compagnons », il ne leur en reproche pas moins de délaisser l'exemple du Prophète pour la « tradition vivante » de leur école, comme le montre notamment la section du *K. al-umm* consacrée aux « divergences entre Mālik et al-Šāfi'ī » (2).

Ses griefs contre al-Awzā'ī, que l'on peut trouver exposés indirectement dans le *Traité IX* (3), s'ils sont de même nature que les précédents, semblent bien le tourmenter moins, peut-être parce que ce dernier a une tendance plus marquée à remonter à l'exemple prophétique, comme nous l'avons indiqué plus haut (4), mais aussi sans doute dans la mesure où son hostilité pour les Irakiens n'est pas sans lui attirer la sympathie d'al-Šāfi'ī (5). Ils sont d'ailleurs résumés en une page par M. Schacht (6) alors que les points de friction avec les Médinois occupent près de cinq pages dans le même chapitre (7).

(1) *Ṭabaqāt al-Ḥanābila, loc. cit.*
(2) *Umm*, VII, pp. 177-250 = *Traité III* ; cf. *Origins*, pp. 9, 12, 21 sqq.
(3) = *K. siyar al-Awzā'ī*, dans *Umm*, VII, pp. 303-336.
(4) P. 12.
(5) *Origins*, p. 10.
(6) *Origins*, pp. 34-35.
(7) *Origins*, pp. 22-27.

Mais il n'est pas indifférent d'observer qu'il faut près de huit pages au même auteur pour épuiser les points de doctrine « irakienne » qui suscitent la critique d'al-Šāfi'ī (1). Il est rien moins que sûr qu'une statistique aussi superficielle n'ait pas une signification profonde. Il est facile de vérifier en effet qu'al-Šāfi'ī s'en prend le plus souvent aux jurisconsultes « irakiens », à ceux qui seront dits plus tard « ḥanafites », et auxquels sera attribué, peut-être trop exclusivement, l'usage électif du *ra'y* en tant que critère méthodologique (2).

On sait de reste que le système šāfi'īte exclut le recours au *ra'y*, mais admet en revanche l'*iǧtihād*, lequel doit toutefois être manié avec prudence et en dernier ressort (3). Cette position apparaît entre autres dans la discussion du taux de la *diya* pour coups et blessures, où Abū Ḥanīfa admet des taux variés en fonction, par exemple, de l'identité du doigt amputé (4). La doctrine šāfi'īte est au contraire l'application d'un taux uniforme, conformément à un écrit du Prophète qui aurait été entre les mains des 'Amr b. Ḥazm.

En réalité, l'accusation de recours au *ra'y* ne reflète pas autre chose que le désaveu d'al-Šāfi'ī et de ses émules pour la désinvolture, l'incohérence et l'absence de système qu'ils prêtent aux jurisconsultes d'obédience « irakienne ». Cette idée se trouve amplement confirmée par les difficultés que l'on éprouve à définir ce « terme technique » de la méthodologie juridique islamique.

Mais outre cette méfiance bien connue vis-à-vis des méthodes irakiennes en général, il ressort d'autres passages de l'*Iḫtilāf* où les contradicteurs sont nommément cités, qu'il s'agit bien d'Abū Ḥanīfa et de ses disciples. On trouvera leur nom par exemple dans le long chapitre sur le revenu et le risque *(al-ḫarāg bi-l-ḍamān)*, illustré notamment par le cas de la brebis dite *muḥaffala*, celle qu'on évite de traire avant la vente pour tromper l'acheteur sur ses qualités laitières (5).

(1) *Origins*, pp. 27-34.
(2) V. p. ex. *Muḫtalif*, §§ 59 sqq.
(3) V. ci-dessus, p. 15.
(4) *Iḫtilāf*, pp. 17-18.
(5) *Iḫtilāf*, p. 337 : « Abu Ḥanīfa n'est pas de cet avis, pas plus que ses disciples ».

En un autre endroit, le contexte permet de conclure que le maître de l'adversaire pris à partie n'est autre qu'Abū Yūsuf : « Cela ne veut rien dire d'autre que tu es son disciple (= celui d'Abū Yūsuf) » (1).

Al-Šāfi'ī, dans l'*Iḫtilāf*, cherche à convaincre ses adversaires irakiens « par la personne interposée de son interlocuteur koufien » (2). Qu'il se montre moins conciliant encore dans d'autres ouvrages vis-à-vis d'eux renforce encore cette impression selon laquelle les principaux adversaires d'al-Šāfi'ī se recrutent avant tout parmi les juristes de l'entourage d'Abū Ḥanīfa (3).

Le système « ḥanafite » ne laisse pas d'être énergiquement réfuté également dans le *Muḫtalif* (4). Mais il n'échappe pas que cette catégorie d'adversaires est en dernière analyse la plus inoffensive de celles qui sont combattues par Ibn Qutayba, lequel en a à des opposants autrement dangereux, préoccupés de tout autre chose que de jurisprudence. Il est évident que lorsque Ibn Qutayba réfute les Mu'tazilites, les Ḫāriǧites et les Šī'ites de toutes tendances, des plus modérés aux plus extravagants, c'est bel et bien sur le terrain des *uṣūl al-dīn*, et non plus de la méthodologie juridique, ni à plus forte raison des cas d'espèce qui l'intéressent médiocrement.

Il faut toutefois le reconnaître : les jurisconsultes proprement dits, irakiens ou autres, n'ont pas le privilège exclusif de s'attirer la réfutation d'al-Šāfi'ī. Les « gens du *kalām* » n'échappent pas non plus à ses critiques, et ils apparaissent plusieurs fois dans l'*Iḫtilāf* sous cette appellation (5), qui semble bien désigner

(1) *Iḫtilāf*, pp. 120-121.

(2) *Origins*, p. 10.

(3) Les adversaires d'al-Muzanī sont les mêmes, et dans le même ordre, que ceux d'al-Šāfi'ī, comme le précise M. Brunschvig : « Sans doute (les solutions d'al-Muzanī) *s'opposent-elles ouvertement à plusieurs reprises à celles d'Abū Ḥanīfa*, mais c'est que les deux écoles diffèrent sur de grands principes juridiques... Lorsqu'il y a désaccord avec le mālikisme... al-Muzanī n'hésite pas non plus à mettre en avant la thèse šāfi'ite, *mais le cas est bien moins fréquent* » (*Muzanī*, p. 149).

(4) §§ 59-71 ; nous rappelons que Mālik et al-Awzā'ī ne sont cités — avec d'autres — dans le *Muḫtalif* qu'au titre de *muǧtahid*-s respectables ; *Muḫtalif*, Introduction, p. XIX, § 28.

(5) *Iḫtilāf*, pp. 29, 33, 37, 218...

en fait des Mu'tazilites (1). Mais il est essentiel d'observer qu'il s'oppose à eux constamment sur le terrain des cas d'espèce ou à la rigueur de la méthodologie, tout au plus sur le plan plus général du respect dû à la Sunna du Prophète, jamais sur le plan idéologique et dogmatique qui sera celui d'Ibn Qutayba.

Enfin, il serait vain de chercher dans l'*Iḫtilāf* ou la *Risāla* — sans préjudice des autres ouvrages d'al-Šāfi'ī — des propos qui puissent être réellement reconnus comme des réfutations de doctrines šī'ites (2). Or il est inutile de rappeler que le Šī'isme est, à côté du Mu'tazilisme, la tendance la plus énergiquement combattue par Ibn Qutayba (3).

* * *

Ainsi, le rapport entre la critique du *ḥadīṯ* et la polémique hérésiographique n'apparaît pas encore dans le *K. iḫtilāf al-ḥadīṯ* d'al-Šāfi'ī, alors qu'il éclate en pleine lumière dans le *K. muḫtalif al-ḥadīṯ* d'Ibn Qutayba un demi-siècle plus tard. Le *ḥadīṯ* s'est donc révélé apte à fournir des arguments dans des domaines fort différents, créant ainsi une unité entre les problèmes religieux en Islam.

La raison profonde de cette différence de perspective entre al-Šāfi'ī et Ibn Qutayba ne nous paraît pas douteuse : c'est qu'entre temps, les arguties juridiques cultivées par les contemporains du premier ont été reprises à des fins tout ensemble plus intellectuelles et plus partisanes, avant tout par les Mu'tazilites, mais en général par les hérésiarques de toutes tendances. Autant

(1) C'est sur la foi du *Muḫtalif* que M. Schacht identifie ces deux appellations ; *Origins*, p. 41.

(2) C'est au fond ce que M. Schacht reconnaît indirectement lorsqu'il déclare à deux reprises : « There is no trace of a bias in favour of shiite legal doctrines in the iraqian traditions from 'Alī » (*Origins*, pp. 242, 262).

Nous nous plaçons ici naturellement dans la perspective dogmatique, qui s'intéresse essentiellement au problème de l'imāmat. Les quelques points abordés dans les *Origins*, chap. 9, *Shi'a law*, ne concernent que des problèmes de jurisprudence caractéristiques certes, mais mineurs du point de vue dogmatique.

(3) Cf. *Muḫtalif*, Introduction, p. xvii ; *Ibn Qutayba*, pp. 309-317.

Selon M. Brunschvig, si les « solutions toujours très nettement sunnites » d'al-Muzanī sont « affirmées quelquefois pour combattre... des vues šī'ites ou mu'tazilites », c'est toujours « tacitement » (*Muzanī*, p. 149).

dire d'un mot que le *kalām*, qui en était encore à ses balbutiements, a conquis ses lettres de noblesse, et qu'après qu'il eut été cultivé par les sectes, les représentants de la tendance communautaire qui va devenir « orthodoxe » commencent à s'y essayer, poussés par la nécessité de lutter contre leurs adversaires avec les mêmes armes.

Cette conclusion que nous tirons de la confrontation de l'œuvre d'al-Šāfi'ī et de celle d'Ibn Qutayba rejoint celle que M. Schacht exprime sous une autre forme en soulignant le fait que « le processus d'islamisation n'alla pas jusqu'au bout chez les juristes », qui « ne réduisirent pas d'emblée les rapports juridiques en termes de devoirs religieux et éthiques » (1). Ce n'est que plus tard que « les considérations d'ordre religieux et éthique... tendirent à se fondre avec le raisonnement systématique » (2).

C'est dire que le raisonnement systématique s'applique à partir d'un certain moment au dogme, et qu'à dater de l'instant où se constitue une problématique théologique, elle se confond dans une large mesure avec la méthodologie juridique (3). Et il est important de souligner que c'est le *ḥadīṯ* qui constitue le trait d'union entre ces deux disciplines, lesquelles ne parviendront jamais à prendre une véritable et complète autonomie l'une par rapport à l'autre.

* * *

A telle enseigne que l'histoire des idées est, elle aussi, un perpétuel recommencement. Le R. P. Allard note, à propos des grands représentants de l'Aš'arisme au IVe/Xe et au Ve/XIe siècles : « D'ordinaire, les spécialistes du *ḥadīṯ* s'occupent tout particulièrement des questions juridiques et cultuelles que pose la vie de la communauté musulmane, et leurs recueils sont

(1) *Origins*, p. 284.

(2) *Origins*, p. 287.

(3) Indirectement, M. Brunschvig confirme cette façon de voir à propos de la méthodologie d'al-Muzanī : « Les *uṣūl al-fiqh*, de par leur nature, prêtent et ont prêté au cours de l'histoire religieuse musulmane à certains rapprochements entre les rites que le *fiqh* appliqué ne permettait pas » (*Muzanī* p. 150). C'est sans nul doute que les *uṣūl al-fiqh* sont à la base de la problématique théologique, où toutes les écoles sunnites se retrouvent, vaille que vaille, pour faire front contre les schismes.

les précieux auxiliaires des cadis et des muftis, voire des gouverneurs et des souverains. Ici, le sujet choisi par Bayhaqī met son traité (1) tout à fait à part ; la perspective juridique y fait place à une perspective que l'on pourrait dire à la fois théologique et dogmatique » (2).

Or la position prêtée à al-Bayhaqī par le P. Allard par rapport aux « spécialistes du *ḥadīṯ* » qui l'ont précédé est curieusement analogue à celle d'Ibn Qutayba par rapport à al-Šāfi'ī.

Peut-on en conclure qu'Ibn Qutayba représente déjà une tendance pré-aš'arite ? Sans aller, jusque là, il est indéniable que l'intervention du *kalām* a notablement changé les perspectives des hommes du *ḥadīṯ* les plus ouverts. Si un système théologique de compromis ne naît pas encore sous la plume d'un Ibn Qutayba, c'est bien sûr que sa formation est diamétralement opposée à celle d'al-Aš'arī, mais aussi que les circonstances ne sont pas encore favorables : les blessures idéologiques sont mal cicatrisées au milieu du IIIe/IXe siècle, et les docteurs sunnites ne peuvent pas encore s'abstraire de la rigidité réactionnaire imposée par la conjoncture politico-religieuse.

Gérard LECOMTE
(Paris)

(1) Le *K. al-asmā' wa-l-ṣifāt.*
(2) *Attributs*, p. 359.

THE PHILOSOPHICAL SIGNIFICANCE OF THE IMĀM IN ISMĀʿĪLISM

While the Sunnīs believe in five pillars in Islam, the Ismā'īlīs raise them to seven. Al-Qāḍī an-Nu'mān devoted the first volume of his famous book *Da'ā'im al-Islām* to the description of these pillars and an elaboration of them. The first of these seven pillars, as al-Qāḍī an-Nu'mān mentions, is Faith (Īmān). He also calls it *walāya*, which means allegiance or devotion. The other six are successively Ritual Purification *(ṭahāra)*, Prayer *(ṣalāt)*, Alms Tax *(zakāt)*, Fasting *(ṣawm)*, Pilgrimage *(ḥajj)*, and Holy War *(jihād)*.

The association of faith *(īmān)* with allegiance *(walāya)* is very fundamental in Ismā'īlism. It illustrates the importance of the Ismā'īlīs' attachement to their Imāms. This is shown in the following passage by al-Qāḍī an-Nu'mān in his aforementioned book (1). He says: "*Īmān* is to witness that there is no God but God and Muḥammad is His servant and Messenger; to believe in Heaven and Hell, in Resurrection and Doomsday; to believe in the Prophets and Messengers of God; to believe in the Imāms; to know and acknowledge the Imām of the Time *(Imām az-zamān)* and to submit to his will; to comply with God's commands; and to obey the Imām." In another passage the same author says: (2) "We have related that the Commander of the

(1) Al-Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, vol. 1, Cairo, 1951, p. 5.
(2) *Ibid.*, p. 16.

Faithful, 'Alī ibn Abī Ṭālib, God's blessings be on him, was asked about *Islām* and *Īmān*. He replied, "*Islām* is acknowledgment *(iqrār)*, whereas *Īmān* is both acknowledgment and knowledge *(ma'rifa)*. He to whom God makes known his own self, his Prophet, and his Imām, and who then acknowledges such, is a *Mu'min*." The author of *Al-Majālis al-Mustanṣiriyya* says that knowing the Imām is the perfection of *Īmān* (1). Thus, the *Mu'min* is to the Ismā'īlīs he who believes and obeys the Imām. It follows that the belief in the Imām is the axis around which revolves the whole of the Ismā'īlī creed.

Who is the Imām?

In order to establish who the Imām is to the Ismā'īlīs, we should understand first their concept of creation.

Abū Ya'qūb Isḥāq as-Sijistānī (2), in his epistle *Tuḥfat al-mustajībīn* says (3) that Divine Will *(al-amr)* was the first and only thing to issue out of God. It is also called Knowledge *(al-'ilm)*, Word *(al-kalima)*, and Unity *(al-waḥda)*. This *Amr*, he continues, is the source of creation, or, in other words, it is the first cause, or the cause of causes *('illat al-'ilal)*. "His *Amr*", says the Qur'ān, "when He desires a thing, is to say to it 'Be', and it is" (4).

God, as-Sijistānī believes, has by His own nature a Will. This Will necessarily exists by virtue of the existence of God. For if God exists, He must have a Will. As the human intellect implies that it has intelligence, God implies that He has Will. And as intelligence necessarily exists by the existence of the human intellect which originates it, for we cannot imagine an intellect without intelligence, likewise God's Will necessarily exists by virtue of the existence of God. Thus, this Will of God is, by its very meaning, the source and cause of every existing being. Therefore it is the primary cause of this existence, God being its « causer » *('āll* or *mu'ill)*, as well as its

(1) M. K. Ḥusayn (ed.), *Al-Majālis al-Mustanṣiriyya*, Cairo, p. 25.

(2) Abū Ya'qūb Isḥāq ibn Aḥmad as-Sijsī or as-Sijistānī, executed in 331/942 W. Ivanow, *Ismā'īlī literature*, Tehran, 1963, p. 27.

(3) A. Tāmir (éd.), *Khams rasā'il ismā'īliyya*, Beirut, 1956, p. 147-150.

(4) XXXVI, 82.

originator (1). In other words, this Will is God's word that He willed. Now this word, in order to realize itself in this world must be manifested to man. For in order that man be guided through the right path, he should be enlightened by God's Will or Word. It is, to him, the ever living guide.

In order to show that this Word of God must always be manifested in this world, the Ismā'īlīs rely on the Qur'ān which says:

"And He made it a word enduring among His posterity." (2)

Another Qur'ānic verse states:

"O men, a proof has now come to you from your Lord;
"We have sent down to you a manifest light." (3)

Proof *(burhān)* and manifest light *(nūr mubīn)* are also interpreted allegorically to denote the Imām.

This Will or Word of God, which Aḥmad Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī calls the First Intellect *(al-'aql al-awwal)*, and the First Existent *(al-mawjūd al-awwal)* (4), is the First Cause of existence ; thus it necessarily exists. Al-Kirmānī says: (5)

"If the existence of the first is not established, the second would not exist. And if the existence of the second is not established, the third would not exist. Therefore, the second and third only exist by reason of the existence of what is first to them, and a cause to their existence. The existence of the third, the fourth and other existing beings is, therefore, a proof for the existence of a first to them, and a cause without which nothing would exist. By the existence of these, the existence of a first principle is proven, from which existence other existing beings resulted. This first principle we call the First Intellect or the First Existent whose existence is not by itself but rather by its creation by the Transcendent, may He be praised."

This First Intellect *(al-'aql al-awwal)* or the First Existent *(al-mawjūd al-awwal)* did not come from God by emanation *(fayḍ)*, but rather by *ibdā'*: "An act of complete creation at

(1) Sami N. Makarem, *Ash-Shāfiya, an Ismā'īlī poem attributed to Shihāb ad-Dīn Abū Firās*, Beirut, 1966, p. 167.
(2) XLIII, 28.
(3) IV, 174.
(4) Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 59.
(5) *Ibid.*, pp. 59-60.

once", as P. J. Vatikiotis states (1), "having no previous similitude to itself.» P. J. Vatikiotis translates *ibdā'* as origination. He says, « Origination is not like the radiation of light from the sun, which depends upon a material basis, but like intelligence, which is inherent in a nonmaterial and formless existence" (2).

Al-Kirmānī refutes the neo-Platonic theory of emanation of the First Intellect as he interprets its. He says: (3)

"For it is in the nature of emanation that it be from the same kind from which it had emanated, and that it be associated with and related to it. The emanation as such is the same as that from which it had emanated by its being like the emanation itself... This necessitates that the Transcendent, may He be praised—if that which has issued out of Him were by emanation—is plural and subject to another's power in His existence. But, since the quiddity of the Transcendent, may He be praised, is not from another quiddity, He transcends being qualified by plurality. Thus, He is not of two things. And if He is not of two things, that which had issued out of Him could not be by emanation.

"Then, it is self-evident to the reason and its principles that which is simpler and less in plurality... is more genuine. It follows that the emanation would be simpler than that from which it emanated, for the emanation would be one thing, whereas that from which it emanated would be two things... This would necessitate that the emanation would be prior to that from which it emanated, for the former would not be plural while the latter would be. If, by being an emanation, it is more genuine than that from which it emanated, i. e. He who transcends the attributes, may He be praised, what fallacy could be greater than to believe the opposite of what a thing is in reality.

"Moreover, Emanation can only take place if that from which it emanated was complete. But, the Most High, may He be praised, transcends being completion or complete, lest polytheism is committed in one way or the other... Since this is absurd and impossible, it is invalid that the First Existent emanated from the Transcendent, may He be praised.

"Since it is invalid that what issued out of the Transcendent was by emanation, it only remains that it was by origination. He is, therefore, the origination whose existence is *ex-nihilis*, and the First Existent whose existence is from no other source."

Then, al-Kirmānī asserts that this First Intellect came into existence by virtue of the existence of God. Being God's Will, this First Intellect came into existence by God's Power. « For Intellect », as al-Kirmānī says, "is that being

(1) P. J. Vatikiotis, *The Fatimid theory of State*, Lahore, 1957, p. 81.
(2) *Ibid.*, p. 81.
(3) Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, pp. 69-71.

which was issued into existence out of the Power from which Origination resulted. This origination is the reality of the Intellect and its essence" (1).

As for the nature of this Origination *(ibdā')*, it is beyond man's understanding. Aṣ-Ṣūrī, in his important poem *al-Qaṣīda aṣ-ṣūriyya*, says: (2)

"Our saying *Ibdā'* means
"An act of Will whose essence we do not know".

He continues to show that *Ibdā'* does not mean that God underwent a change:

"One cannot say about the Transcendent, the Exalted
That He was without action,
And that after the action occurred, He became acting.
He who holds such a belief, has gone astray." (3)

Then al-Kirmanī proceeds to show that the act of Origination *(ibdā')* is not apart from the Originator (God). It is only an aspect of Him. He says: (4)

"Since there are many acts, and since every act which comes into being acquires a name that differentiates it from the others, according to the nature of the act, and since Origination is an act... it was given this name to denote that it exists... from nothing prior to it."

Therefore, *Ibdā'* is not preceded by anything. The act and He who performed it *(al-Mubdi')* are in a sense the same.

After that, al-Kirmānī goes on to show that the result of the act too, i. e. that which was originated *(al-mubda' al-awwal)* is the same as the Originator and the Origination. Al-Kirmānī says: (5)

"Since by saying Origination we imply that it is one thing, and by that which was originated we imply that it is two things, namely Origination and that which became originated by the act of Origination, for the act is one thing and the result of the act is another thing; and since it is absurd that anything could be prior to Origination or else Origination would become like matter which receives it, and this would lead to an existence which is not issued out of the Transcendental Quiddity, may

(1) *Ibid.*, p. 71.
(2) Aṣ-Ṣūrī, *Al-Qaṣīda aṣ-ṣūriyya*, ed. by 'A. Tāmir, Damascus, 1955, p. 28.
(3) *Ibid.*, p. 29.
(4) Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 73.
(5) *Ibid.*, p. 73.

He be praised, and consequently, to an existence out of which the existence of both would be issued; and this is absurd; (therefore) the Originator (the Source of Origination) is both the Originated and the Origination."

It follows from the above mentioned passages, that the Originator, i. e. God, the Originated, i. e. the First Intellect, and the act of Origination are one. Thus, we have three hypostases of a trinity, three real and distinct subsistences in one undivided essence of God. This is obviously very close to the Christian belief in the Trinity, and might reveal the Christian influence on the Bāṭinid movement in Islām.

In contemplating himself, the First Originated Being knew that he was the Originator's Activity, the First Being. By this knowledge of himself, says al-Kirmānī, (1) a light illuminated and radiated from him as a result of the feeling of happiness *(ightibāṭ)* he had when he contemplated himself. This light that radiated from him is what the Ismā'īlīs call the First Emanating Being *(al-munba'ith al-awwal)*. It is the first being that emanated from the First Intellect. Consequently, it is second in existence to the First Intellect, i. e. the First Originated Being *(al-mubda' al-awwal)*. (2) Hence it is called the Second Intellect *(al-'aql ath-thānī)*. Also it is called the Soul of the First Intellect, (3) and the Universal Soul *(an-nafs al-kulliyya)*.

Now, from the First Intellect and the Second emanated a Third Intellect. With this Intellect started what Professor Henry Corbin calls "le drame dans le ciel". (4) This Third Intellect started to question the ontological anteriority of the First and Second Intellects. (5) Was he not equal to them? Did he not even precede them? This led him to refuse to recognize their precedence and to respond to their call. Consequently he came to a standstill. He fell in a state of stupor which resulted in separating the Third Intellect from

(1) Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, pp. 97-98.

(2) See also S. Makarem, *Ash-Shāfiya*, pp. 178-179.

(3) See *Masā'il majmū'a*, in *Gnosis-Texte der Ismailiten*, ed. by R. Strothmann. Göttingen, 1955, p. 25.

(4) Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 124 ff.

(5) See also Bernard Lewis, "An Ismā'īlī interpretation of the fall of Adam", *BSOS*, 1938, vol. 9, p. 702.

the rest of the Intelligible World. This distance is what is meant by time. However the Third Intellect was able to free himself from his stupor. But he found out that seven other Intellects had emanated during this state of stupor. He was delayed *(takhallafa)*. Instead of being the Third he became now the Tenth Intellect.

These ten Intellects are in charge of the physical world *('ālam al-jism)*. The First Intellect is in charge of the sphere of spheres (*falak al-aflāk*), the Second of the sphere of the fixed stars, the Third of the sphere of Saturn, the Fourth of that of Jupiter, the Fitfh of that of Mars, the Sixth of that of the sun, the Seventh of that of Venus, the Eighth of that of Mercury, the Ninth of that of the moon, and the Tenth, originally the Third Intellect, is in charge of the sub-lunary world. We must remember, however, that each Intellect is inclusive *(kullī)* of all the inferior ones, while each of the inferior ones is included *(juz'ī)* in the superior ones. (1)

The Tenth Intellect, who has fallen down from being the Third to being the Tenth, corresponds in the sub-lunary world, i. e. the earth, of which he is in charge, to his human homologue Adam, who is said to have fallen from paradise. That is why the Ismā'īlīs call him the Spiritual Adam (*Ādam ar-rūḥānī)*, in contrast to the "terrestrial" Adam.

Most of the Ismā'īlī savants of the Fāṭimid period consider this "terrestrial" Adam to be both the epiphanic form *(maẓhar)* and the veil of the Spiritual Adam, i. e. the Third Intellect who became the Tenth. In the World of Religion *('ālam ad-dīn)*, he is the Imām. In his book *Rāḥat al-'aql* (2) al-Kirmānī outlines the esoteric hierarchy of the World of Religion in which the "terrestrial" Adam holds the rank of Imām. This World of Religion consists of ten rank-holders, each corresponding respectively to one of the ten Intellects of the Intelligible World. These are: 1. the Proclaimer *(an-nāṭiq)*; his function is to proclaim the revelation *(at-tanzīl)*; 2. the Foundation

(1) See S. Makarem, *Ash-Shāfiya*, p. 172.

(2) al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, pp. 134 ff., See also S. Makarem, *Ash-Shāfiya*, pp. 197-198.

(al-asās); his function is to interpret the revelation *(al-ta'wīl)*; he is so called because he is the foundation of the inward knowledge *('ilm al-bāṭin)*; 3. the Imām; he carries on this inward knowledge and leads the community; 4. the Gate *(al-bāb)*; he decides the meaning of the discourse *(faṣl al-khiṭāb)*, i. e. he is a head teacher in the *da'wa*; 5. the Proof *(al-ḥujja)*; he supervises the missionaries and reveals the exegesis; 6. the Missionary of the Message *(dā'ī al-balāgh)*; he is in charge of dialectical and philosophical teaching; 7. the Missionary-General *(ad-dā'ī al-muṭlaq)*; he teaches the inner meaning of the doctrine; 8. the Limited Missionary *(ad-dā'ī al-maḥdūd)*; he teaches the practical ritual services and directs the inferior functionaries; 9. the Licencee-General *(al-ma'dhūn al-muṭlaq)*; he takes the oath and the covenant *(al-'ahd wal-mīthāq)* from the proselytes and teaches the preliminaries for higher knowledge *(ādāb ad-dīn)*; 10. the Limited Licencee *(al-ma'dhūn al-maḥdūd)*; he is in charge of preaching the doctrine by posing questions and arguments *(mukāsara)* in order to attract the proselytes. Thus, for al-Kirmānī and other Ismā'īlī doctors of the Fāṭimid period such as as-Sijistānī, the *Nāṭiq*, *Asās* and Imām correspond respectively to their celestial archetypes: the First, Second and Third Intellects. (1)

However in Nizārī Ismā'īlism the Imām occupies a higher rank than that given to him in most Fāṭimid works. He is considered higher than the *Nāṭiq*. No difference seems to be made in rank betweem the *Asās* and the other Imāms.

As we have seen above (p. 43), God's Word must in order to realize itself in this world, be manifested to man. The Imām who is the guide of the believers (those who comply with God's Word) is therefore the embodiment of this Word. He is God's Word manifested. The Imām, therefore, must always be

(1) However, in the later Fāṭimid period there appeared a tendency to exalt the *Asās* over the *Nāṭiq*; for instance in his work *Wajh-i dīn*, p. 132, Nāṣir-i Khusraw links the *Nāṭiq*, the Prophet, with the Second Intellect or the Universal Soul *(nafs-i kull)*, and the *Asās*, 'Alī with the First Intellect (see Marshall Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955. p. 163). Also, as we shall see below, in his book *Zahr al-ma'ānī*, Idrīs 'Imād ad-Din elevates 'Alī and the rest of the Imāms to an apparently higher rank than that of the *Nāṭiq*.

present *(muqīm)* in this world in order to guide the believers. In order to show that this Word of God must always be manifested in this world, the Ismā'īlīs rely on the Qur'ānic verse (1), "And He made it a word enduring among His posterity." The Word of God, as was shown above, is the First Intellect or the First Originated Being (2). It follows that the Imām is the First Intellect manifested in this world. Consequently, the Imām is to the World of Religion *('ālam ad-dīn)* what the First Intellect is to the Intelligible World. "C'est qu'en effet", as Professor Henry Corbin says, (3) "le prophète en tant que *nâṭiq*, énonciateur d'une *sharî'at*, a le rang et la fonction de *dâ'î* 'convoquant' les hommes *vers* l'Imâm qui est le sens secret de la *sharî'at* qu'il énonce. C'est pourquoi chaque prophète, au principe de sa vocation *dâ'î*, est allé à la rencontre du *Ḥojjat* de l'Imâm de son temps, lequel est envers lui dans le même rapport que Khezr-Elie, le prophète initiateur de Moïse, envers celui-ci."

I have shown above that the Ismā'īlīs consider their Imām to be the embodiment of God's Will or Word. He is, therefore, the First Intellect manifested in this world. The seed of Imāmate passes from one Imām to the other. For this institution of Imamate, as we have meentioned before, is God's Will or Word. Adam (4) was the first to be entrusted with that Word or Will, i. e. with the Imāmate. In other words, he was willed by God to be Imām. He, in his turn, entrusted this Will or Word (the activity of the Imām) to his son, and so on. Every Imām would, in his turn, express this Will, and then entrust it to his successor, and thus, this Will (the Imāmate) would settle *(istaqarra)* and dwell *(aqāma)* in the following Imām, and son on. Thus, the person of the Imām becomes the *mustaqarr* of God's Will or Word, i. e. the place in which God's Word is settled *(istaqarra)*, as well as its *muqām*, i. e. the place in

(1) XLIII, 28.

(2) See also Sami Makarem, *"'Al-amr al-ilāhī' wa mafhūmuhu fil-'aqīda al-ismā'īliyya"* (The divine *Amr* and its concept in the Ismā'īlī creed), *al-abḥāth*, vol. 1 (1967), pp. 3 ff.

(3) Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 147-148.

(4) Al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, in a microfilm in my possession, fol. 337.

which God's Word dwells *(aqāma)*. In other words, the person of the Imām would be the embodiment of God's Word which is the First Intellect or Origination as it was mentioned above. Thus, he is God's *Nāsūt*, or manifestation ; or, in other words, he is God as He appears to mankind. Whereas *al-Lāhūt* is God *qua* God, as He is in Himself.

Al-Ḥāmidī, in his highly esoteric book *Kanz al-walad*, (1) relates from the Imām Ja'far aṣ-Ṣādiq that he said: "Our appearance (*ẓāhir*) is Imāmate, and our reality is Divinity *(ghayb)* which cannot be attained". An-Nasafī, another Ismā'īlī *dā'ī*, says in his book *Kitāb al-maḥṣūl*: (2) "The Imām is the end of Existence *(ghāyat al-wujūd)*... His essence is divine, and his life is eternal... He is the end of all ends... and the creator of creation." In his book *Zahr al-ma'ānī*, Idrīs 'Imād ad-Dīn mentions many sayings attributed to 'Alī, which show the Ismā'īlī belief in 'Alī, as well as in all the other Imāms. He says relating from Jābir ibn 'Abdallāh al-Anṣārī : (3)

"I was sitting once in the presence of the Commander of the Faithful 'Alī ibn Abī Ṭālib, Peace be on him, when there entered Salmān and Jundub [Abū Dharr al-Ghifārī], may God be satisfied with them. They greeted and sat down. 'Alī said, 'You are welcome, you, who both are faithful *(walī)* and sincere, and who promised their God to remain so. Verily this is necessary for every faithful *(mu'min)*, for no one will accomplish his faith until he recognizes me really in my Luminous Substance. If he only knows me in this way, his heart will be tested by God as to the strength of his faith, and he will be content; thus he will become one knowing and seeing. The one who fails is he who doubts and is obsessed by doubts.' "

The passage goes on until 'Alī says:

"I have destroyed the earlier generations *(al-qurūn al-ūlā)*. I am the Great News *(an-naba' al-'aẓīm)* about which they were at variance... I am the Will of God, 'He makes the spirit *(rūḥ)* from His Will descend upon any of His servants to whom He pleases to send it' (Sūra XL, 15)."

(1) *Ibid.*, p. 150.

(2) M. Ghalib, *Tārīkh ad-da'wa al-ismā'īliyya*, Damascus, pp. 13-14.

(3) W. Ivanow, *The rise of the Fatimids*, Oxford, 1942, p. 73-76 of the Arabic text.

Then he said:

"O Salmān and Jundub, verily our dead never die, and those amongst us who are killed are not killed in reality. We have not begotten and have not been begotten."

In another place he said: (1)

"O, Salmān and Jundub, I bring humanity to life and make them die, I create them, and nourish them... And the Rightful Imāms from my progeny are acting in the same way, because all of us are one and the same thing, manifested at all times... But with all this, we eat and drink, walk in the market place and do what we will, by the will of God, our Lord."

By God it is clearly meant here the *Lāhūt*.

Although such passages were probably fabricated and falsely attributed to 'Alī ibn Abī Ṭālib, they show the Ismā'īlī belief in their Imām.

These esoteric passages and the like support and corroborate Al-Kirmānī's assertion that the Imām is to the Ismā'īlīs the human manifestation of God, or God's Will manifested *(an-Nāsūt)*. As for the *Lāhūt*, i. e. God as He is in Himself, He cannot be grasped or comprehended. The *Nāsūt* is an evidence *(ḥujja)* of the *Lāhūt*. Al-Mu'ayyad fī d-Dīn says about the Imām al-Mustanṣir: (2)

"The Imām al-Mustanṣir, the Purity, the Lord,
"Is an evidence of God among mankind."

The *Lāhūt* is to the *Nāsūt* as the meaning is to the word. That is why the Imām is often referred to as the word of God, or the evidence of God. As the meaning is comprehended only through the word which denotes it, so the *Lāhūt* can only be grasped through the *Nāsūt*.

If we put this in the words of Kant, we may say that the *Nāsūt* is God as phenomenon: it is God as He appears to man, whereas the *Lāhūt*, is the noumenon, i. e. God as He is in Himself.

Ja'far ibn Manṣūr al-Yaman, in his book *Sarā'ir an-Nuṭaqā'*, says: (3) "It is related that Abū Dharr said, 'I have heard the

(1) *Ibid.*, p. 77.
(2) M. K. Ḥusayn (ed.), *Dīwān al-Mu'ayyad fī d-Dīn*, Cairo, 1949, p. 277.
(3) *Ibid.*, p. 81 of the preface.

Commander of the Faithul say : I am the face of God that He mentioned in His saying 'Withersoever you turn, there is the face of God.' (Sura II, 109)."

In another poem, al-Mu'ayyad says about al-Mustanṣir: (1)

"Your face is the Luminous face of God,
And your light is as a veil to His light."

Another Ismā'īlī poet, Ibn Hāni' says about al-Imām al-Mu'izz:

"It is what you wish, not what fate wishes,
"Rule! You are the One, the Almighty."

This *Nāsūt*, the Ismā'īlīs believe, must always be present in order to guide humanity in the right path. Al-Imām al-Mu'izz, in his letter to Al-Ḥasan ibn Aḥmad al-Qarmaṭī wrote: (2) "We are the beginning of Thought and the end of Action."

Thus, the Imām to the Ismā'īlīs is God manifested. He is the Word of God and His Will, he is one of the three hypostases which constitute one undivided essence of God (cf. above, p. 46). He is consequently higher than the Prophet. Al-Mu'ayyad made this clear when he differentiated between *Nubuwwa* (Prophethood) and *Imāma* (Imāmate). The position of *Nubuwwa* or *Risāla*, he said, is the office of Trusteeship *(istīdā')*, while that of the *Imāma* is the office of Permanence *(istiqrār)*. (3) The *Rasūl* is he who carries on the message entrusted *(istawda'a)* to him by God. In other words, he is the one who delivers the Word of God, while the Imām, as it is shown above, is the Word of God itself. It follows that Muḥammad is considered by the Ismā'īlīs to be inferior to 'Alī ibn Abī Ṭālib, the first Imām. In his esoteric work, *Zahr al-Ma'ānī*, Idrīs 'Imād ad-Dīn, speaking about Alī, says: (4) "...And this his position was exactly the same as that of Al-Imām al-Qā'im bi Amrillāh with regard to al-Mahdī."

If we remember here that 'Ubaydallāh al-Mahdī was a

(1) *Ibid.*, p. 231.

(2) Al-Maqrīzī, *Itti'āẓ al-ḥunafā'*, Cairo, 1948, p. 251.

(3) M. K. Ḥusayn (ed.), *Dīwān al-Mu'ayyad*, p. 80, quoting from *Al-majālis al-Mu'ayyadiyya*, vol. 1, p. 68.

(4) W. Ivanow, *Rise of the Fatimids*, p. 78 of the Arabic text.

Mustawda', (1) while al-Qā'im was a *Mustaqarr* Imām, (2) we can realize what the position of 'Alī was with regard to the Prophet, namely that Muḥammad was only *Mustawda'*, while 'Alī was *Mustaqarr.*

(This may help to clarify a point left open by Wilferd Madelung (3) concerning al-Mahdī's physical fathership of al-Qā'im. Wilferd Madelung hesitated to affirm that al-Mahdī was not the physical father of al-Qā'im. The quote cited above from Idrīs 'Imād ad-Dīn seems to make such an affirmation possible. For if al-Mahdī, like the Prophet, was only a *mustawda'* Imām, he could not have been the physical father of a real Imām).

Being the Word of God, the Imām is, therefore, to the Ismā'īlīs as the Qur'ān is to the Orthodox Muslims. He is the ever-living guide, the "up-to-date" word of God, so to speak. As there are some Qur'ānic verses which abrogate others, so the Imām can abrogate what was said previously. His word is God's Word, and his legislation is God's Legislation. With the seventh Imām Muḥammad ibn Ismā'īl, another era has begun.(4) If the Qur'ān was God's Word which was to be followed during the cycle of Muḥammad, the Imāms are God's Word which is to be followed in this new cycle, namely that of Muḥammad ibn Ismā'īl, which cycle is considered by the Ismā'īlīs to be the last and the greatest. (5)

It follows from this that the Imām's word is the last. He is the Word of God and His Will. If the Caliph was considered by the Orthodox Muslims to be the executor of Islamic Law, the Ismā'īlī Imām was considered by his followers to be the legislator.

Sami N. MAKAREM
(Beirut)

(1) A *Mustawda'* Imām (trustee Imām) is a person entrusted with the Imāmate without being himself the true Imām.

(2) Cf. B. Lewis, *The origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940, p. 72.

(3) Wilferd Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 1961, vol. 37, p. 78-79.

(4) Al-Hamdānī, *Ghāyat al-mawalīd*, in *Rise of the Fatimids* by W. Ivanow, p. 36 (Ar.).

(5) Idrīs 'Imād ad-Dīn, *Zahr al-ma'ānī*, in *Rise of the Fatimids*, by W. Ivanow, p. 55 (Ar.).

LES POINTS DE RENCONTRE DE LA MYSTIQUE MUSULMANE ET DE L'EXISTENTIALISME

Entre la mystique et l'existentialisme il y a des rapports étroits : dans le principe, la méthode et la fin.

Dans le principe, car tous deux procèdent de la subjectivité, et font de ses modes des catégories générales de l'Être ; aussi font-ils précéder l'essence par l'existence, en contradiction avec toute philosophie conceptuelle. Les « états » chez le mystique sont comme les attributs et les modes chez le philosophe de la nature, car il ne reconnaît d'autre être authentique que celui de la subjectivité, ou bien il pose une hiérarchie qui mettra l'être subjectif au-dessus de l'être physique. On distingue entre la science du premier et celle du second en distinguant entre la spéculation et la gnose *(ta'alluh)* : la première étant une science de l'être physique et la seconde celle de l'être subjectif. L'importance de cette hiérarchie dans les niveaux de la connaissance et par conséquent des niveaux de l'être, se relève chez Suhrawardī [1] surtout ; car il estime que le gnostique *(al-muta'allih)* qui atteint le sommet de la sagesse est celui qui part de la connaissance philosophique abstraite pour aboutir à l'expérience mystique intuitive. En dressant un échelonnement de ses livres,

(1) Cf. Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, p. 57-58. Lithographie Téhéran 1316 h. (1898 chr.).

il fait remarquer très clairement cette idée. C'est pourquoi nous ne nous lassons pas d'insister sur cette idée, pour que nous puissions comprendre le sens profond de l'attitude mystique : elle n'est pas une simple analyse psychologique et personnelle des états subjectifs considérés sous ce rapport individuel et psychologique seul ; mais dans son essence elle est une analyse de l'être subjectif en tant qu'être authentique, exactement comme l'affirme l'existentialisme. Aussi le grand tort, dans la compréhension du sens profond de la mystique, est-il de ne pas la regarder comme une vision de l'être, une Weltanschauung.

Pour rendre claire notre idée, disons que la mystique se base sur la subjectivité, en ce sens qu'elle ne reconnaît d'être véritable que celui du sujet, du sujet individuel. Aussi l'être extérieur n'a pour elle qu'une importance secondaire, je veux dire qu'il n'existe qu'en fonction du sujet connaissant. C'est pourquoi les degrés des itinérants sur le chemin mystique correspondent aux degrés de l'être, et cette marche n'a d'autre but que de substituer peu à peu l'être subjectif à l'être physique ou extérieur. C'est ce qu'entendent les mystiques par l'esseulement *(tajrīd)*, qui est, selon la définition d'Ibn 'Arabī, « le fait d'enlever l'autrui et la génération, du cœur et du secret » (1), c'est-à-dire enlever l'autrui ou l'être non subjectif, et le monde de la génération et de la corruption — du moi, du sujet. Cette opération d'abstraction ou d'esseulement continue jusqu'à ce que l'autrui tout entier disparaisse, et il ne restera que le sujet seul avec son immense responsabilité. C'est là le sens ultime de l'idée de l'Homme Parfait, « qui est la somme de tous les mondes aussi bien divins que cosmiques, universaux et particuliers » (2), comme nous avons eu l'occasion de le montrer. Le fait que l'Homme Parfait peut devenir Dieu veut dire que l'être le plus parfait est celui de l'homme et que l'être humain est le seul être véritable. Car, étant donné que nous affirmons l'unité de l'être, en réduisant l'être à Dieu et en réduisant Dieu à l'Homme Parfait, nous finissons par réduire l'Être entier à l'Homme Parfait, et cela est le plus haut degré de la subjectivité.

(1) Muḥyiddīn ibn 'Arabī, *Al-Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya al-wāridah fī al-futūḥāt al-makkiyyah*, V°. Le Caire 1938.

(2) Al-Sharīf al-Ğurğānī, *Al-Ta'rīfāt*, V° : *al-insān al-kāmil.*

Cette idée de l'Homme Parfait correspond à l'idée de l'Unique (das Einzige) dans l'existentialisme, surtout chez Kierkegaard. Les qualités que celui-ci attribue à l'Unique se retrouvent toutes, et au premier rang, dans la liste des qualités du mystique parfait en mystique musulmane. L'Unique vit en lui-même dans une solitude totale, aussi silencieux que la tombe, aussi tranquille que la mort. La solitude est sa véritable patrie, comme disait Nietzsche. Le silence est chez lui une source de joie continue, disait Kierkegaard. Dans ce silence naît la vie interne jusqu'à ce qu'elle atteigne le degré de virginité et de pureté premières. Le sens profond de l'Unique réside dans sa conscience d'être une victime et qu'il doit se présenter en martyr. Il se sent seul en face de Dieu, « seul avec Dieu seul » comme disait sainte Thérèse d'Avila ; ou, comme disait encore Kierkegaard : « en face de Dieu tu ne seras qu'en face de toi-même... seul avec toi-même devant Dieu. »

Toutes ces qualités se retrouvent chez les mystiques musulmans. Ils ont glorifié le silence avec un accent dont la chaleur ne le cède en rien à celle des paroles de Kierkegaard. Abū Bakr al-Fārisī (1) disait : « Celui dont la patrie n'est pas le silence vit dans le superflu, même s'il est silencieux ». Ils ont chanté la solitude et en ont fait la condition de la vie mystique. Ils ont regardé le mystique comme une victime, victime de la vérité. C'est ce que Ḥallāj a exprimé en termes très hardis dans sa phrase fameuse : « Sur la religion de la croix sera ma mort » (2), et quand il dit : « Sachez que Dieu — très haut ! — vous a permis de verser mon sang. Tuez-moi... Tuez-moi et vous serez recompensés et moi je jouirai du repos... Les musulmans n'ont d'autre occupation plus importante que celle de me tuer » (3). Ces paroles pleines de sens, il ne les a proférées que parce qu'il se sentait victime, et qu'il lui fallait sacrifier « et son âme et son sang » (« on offre des brebis en sacrifice, mais moi j'offre mon âme et mon sang »). Quant au sentiment de la

(1) Qushairī, *Al-Risālah*, p. 58, Le Caire, 1346 h. (1927).

(2) *V. Akhbār al-Ḥallāj*, n° 52. Édités et traduits par Louis Massignon et P. Kraus, Paris, 1936.

(3) *Ibidem*, n° 57.

solitude avec Dieu, et partant avec lui-même — car il n'y aura qu'un seul et même être, qui est lui-même — nous trouvons dans les paroles d'al-Ḥallāj et dans ses vers sa meilleure expression. Les deux dernières idées sont solidaires, car celui qui est victime devant les yeux des hommes vit avec Dieu face à face. Quand les hommes se présentent, Dieu disparaît. Mais si l'Unique se présente, la divinité se présente ; elle se présente à cause de l'Unique, sans avoir besoin d'un ange qui annonce sa présence, comme le dit Jean Wahl (1) en parlant de l'Unique chez Kierkegaard.

Cette idée aussi, celle de l'Homme Parfait, est un trait d'union entre la mystique musulmane et l'existentialisme, au point de vue de l'humanisme. Nous avons eu déjà l'occasion d'y voir la plus haute affirmation de l'humanisme, puisqu'elle divinise l'homme. L'existentialisme pose l'être de l'homme à la place de l'être absolu, et dit qu'il n'y a d'autre être que l'être humain, l'être du sujet humain (2). Aussi l'être que prennent la mystique et l'existentialisme comme objet de leurs recherches est-il l'être subjectif humain.

L'idée fondamentale sur laquelle se base l'existentialisme, à savoir que l'existence précède l'essence et est plus réelle que celle-ci, trouve sa claire expression dans les milieux illuminatifs *(ishrāqīs)* surtout, qui, en opposition avec les péripatéticiens, se sont efforcés d'établir l'être absolu et l'être mental de l'Idée. Dans une épître intitulée : *Les Idées mentales Platoniciennes*, nous voyons l'auteur — anonyme — consacrer un chapitre entier à l'être absolu et susciter beaucoup de problèmes très proches des recherches existentielles sur l'être. Il nous importe ici de relever les passages suivants : « La sommité (il réfère à Khāja Zādeh) dit que ce qui procède de la cause efficiente est l'existence. L'essence est une conséquence de cette existence qui procède de la cause efficiente, elle lui succède *in re*, et la précède *in mente*. Ceci déclare expressément que l'existence est un effet réel, tandis que l'essence est un rapport mental. En fait, les êtres extérieurs sont une seule chose qui est l'être absolu, et les essences sont ses réalisations, qui le différencient pour l'intel-

(1) *Études Kierkegaardiennes*, p. 274, Paris 1937.
(2) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. p. 93, Paris 1946.

lect, et des événements particuliers qui sont les êtres extérieurs ». (1) En un autre endroit il dit : « L'essence est une entité fictive tandis que l'existence est une entité réelle pour nous » (2). De ces deux textes nous dégageons une idée suffisamment claire de ce principe, que l'existence précède l'essence et que l'existence est réelle tandis que l'essence n'est qu'un *ens rationis*. Mais nous ne trouvons pas ailleurs une plus ample explication de cette opinion, et nous ne savons pas si les Illuminatifs en ont dégagé toutes les conséquences philosophiques. Il nous suffit tout de même de la trouver dans les milieux illuminatifs qui sont à la fois philosophes et mystiques, pour en faire des précurseurs de l'existentialisme contemporain.

Ce texte a une autre importance ici, quand il parle de l'être absolu et de sa relation avec la nécessité et la possibilité. Si nous rapprochons cela de la définition du *Dasein* que donnent les mystiques, à savoir que le « *Dasein* est la réalisation de l'être concret par rapport à son rang essentiel » (3) — par « rang essentiel » on entend les « essences » — nous disons donc que si nous rapprochons cela de cette définition, nous apercevons chez les mystiques musulmans cette distinction fondamentale sur laquelle se base l'existentialisme heideggerien, à savoir la distinction entre le *Dasein* et l'être absolu d'une part, et entre le *Dasein* et l'*Existenz* d'autre part, quoique les philosophes Ishrāqīs tendent à dire que l'être absolu est Dieu. Ce qui nous importe ici c'est de constater que l'emploi du terme « āniyyah » *(Dasein)* dans le sens indiqué ci-dessus est le fait des mystiques seuls, tandis que chez les philosophes il désigne simplement l'être tout court, conformément au sens de son origine grecque. Ceci indique clairement que les mystiques se sont aperçus de cette distinction heideggerienne entre le *Dasein* et le *Sein* d'une part, et entre le *Dasein* et l'*Existenz* d'autre part.

Chez les mystiques il y a une autre expression pour désigner l'*Existenz*, à savoir : « les concrets immuables », qu'ils définissent

(1) *Ideae Platonicae*, edidit et prolegomenis instruxit Abdurrahman Badawi, p. 139.

(2) *Ibidem*, p. 142.

(3) Kamāl al-DIn al-Kāshī, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya*, V°. Ed. Sprenger, Calcutta, 1845.

comme étant « les vérités des possibles dans la science divine » (1). Il est évident que l'appellation de « concrets » vise à affirmer leur existence réelle ; ils ne sont pas de simples intelligibles dans l'Intelligence Divine, mais ils ont leur existence propre. Si nous enlevons à cette définition son contenu religieux — et nous en avons le droit, car il est toujours possible en mystique de changer les considérations religieuses en considérations purement humaines —, nous arrivons à la définition de l'*Existenz* chez Heidegger, sous une forme primitive, mais suffisamment claire. Nous remarquons d'autre part que le mot *āniyya (Dasein)* au sens mystique est proche d'une autre expression mystique, à savoir : « le miroir de l'être ». Ce qui est à déplorer, en mystique musulmane, c'est le fait qu'on était plus riche en termes techniques qu'en exposés doctrinaux. Aussi sommes-nous obligés de recourir à ces termes techniques, malgré le danger que cela fait courir, car la définition, par le fait qu'elle est très condensée, ne permet pas de connaître l'intention véritable des auteurs. Nous nous trouvons donc dans la nécessité de recourir à une certaine interprétation dans beaucoup de cas, puisque nous n'avons pas d'autres documents qui puissent nous permettre un procédé plus sûr. En cela, nous nous chargeons de la pleine responsabilité de nos interprétations.

Puisque le passage de l'*Existenz* au *Dasein*, dans l'existentialisme heideggerien, et chez nous, se fait par l'introduction du néant à l'*Existenz*, il est naturel que l'idée occupe le premier rang dans toute recherche portant sur la nature de l'être chez les existentialistes. Nous voyons la même chose chez les mystiques Illuminatifs. Dans l'épître déjà mentionnée « Ideae Platonicae », l'auteur consacre un bon chapitre à l'élucidation des liens entre l'être absolu et le néant, et à la manière dont le premier peut admettre le deuxième ; il nous donne par là une problématique en ce domaine ; il mentionne même quelques auteurs de tels problèmes, et y répond d'une manière conforme à la doctrine illuminative.

Il dit :

(1) *Ibidem*, V°. Voyez encore dans le même livre l'expression *Mir'āt al-Wujūd*.

« *Premier argument* : l'être absolu ne peut pas admettre le néant ; sinon, il serait un être-néant, ce qui est tout à fait absurde.

« (Réponse) : cet argument est faux, car nous n'admettons pas l'impossibilité que l'être devienne néant, puisque si Zaid (une personne quelconque) n'est pas, son être n'est pas non plus, alors son être devient néant.

« *Second argument* : l'être absolu a la nature une, le receveur du néant n'est pas un. Donc l'être absolu ne peut jamais recevoir le néant.

« (R.) : cet argument est faux, car le receveur du néant peut être de nature une, comme Zaid, homme...

« *Troisième argument* : si l'être absolu admet le néant, et le néant absolu admet l'être, une chose tout en étant existante en fait est qualifiée de son contradictoire ; ce qui est nécessairement faux.

« (R.) : cet argument aussi est faux, car on peut prédire l'un de deux contradictoires de l'autre par étymologie ou univocité, comme on prédit l'universel du particulier absolument. — Si on dit : le particulier absolument ne peut pas être qualifié par l'universel en tant qu'il est son contradictoire — nous répondons : la qualification de l'être par le néant pourrait être ainsi.

» Ces trois arguments ont été énoncés par Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq al-Kāshī dans son commentaire sur *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (d'Ibn 'Arabī)...

« *Quatrième argument* : si l'être absolu admet le néant — ce qui est plus nécessaire pour l'être nécessaire, le manque du conséquent entraînant le manque du précédent, et la possibilité de l'existence du précédent entraînera la possibilité de l'existence du conséquent — si donc l'être absolu admet le néant, il sera possible que l'être nécessaire ne soit pas, ce qui est absurde.

« (R.) : cet argument demande réflexion : car l'être absolu peut admettre le néant par rapport à lui, et non par rapport à l'être nécessaire (1). »

(1) *Ideae Platonicae*, pp. 133-134.

Ces lignes suffisent pour montrer jusqu'à quel point ils se sont préoccupés du problème du néant et de la possibilité de sa pénétration à l'intérieur de l'être absolu. Nous voulons relever, de ce texte capital, les questions principales qui pourraient en être dégagées. La première, mentionnée dans le deuxième argument, nous rappelle la tentative de Hegel d'expliquer l'existence du néant dans l'unité absolue de l'être universel. Le promoteur de l'argument nie la possibilité de l'admission du néant par l'être absolu, pour la raison que la pénétration du néant dans l'être provoque une dualité en lui, alors que l'être absolu est un de par sa nature. L'auteur de notre épître lui répond en disant que l'individu est un mélange de néant et d'être, ce qui n'empêchera pas qu'il soit un, car l'individu est un par rapport à son *Dasein.* C'est ce que n'admet pas l'adversaire, car celui-ci ne conçoit l'individualité ayant son être que grâce à l'universalité ; comment pourrait-elle alors être qualifiée par l'unité au sens véritable du mot, qui ne s'applique vraiment qu'à l'être absolu ? Il se demande comment cet être absolu pourrait sortir de son unité non différenciée, son unité privée de toute différenciation, pour aboutir à la pluralité et à la différenciation grâce à l'introduction du néant en lui-même.

Cet adversaire supposé appuie son opinion à l'aide du troisième argument, en évoquant l'idée de l'unité des opposés, ce à quoi mène l'affirmation de la possibilité de l'admission du néant par l'être absolu. Notre auteur lui répond en invoquant l'idée de prédiction et sa possiblité.

Qui lira cet admirable dialogue sans se rappeler aussitôt qu'il est en face d'un Kierkegaard répondant à Hegel ? Les arguments qu'énonce l'adversaire supposé — celui-ci devant représenter toute une école dont Kamāl al-Dīn al-Kāshī a exprimé les idées dans son commentaire sur les *Fuṣūṣ al-Ḥikam* — ressemblent d'une étrange façon à l'attitude adoptée par Hegel, tandis que les arguments ou plus exactement les réponses de notre auteur représentent l'attitude de Kierkegaard, quoiqu'il hésite quelquefois entre les deux.

L'affirmation de Hegel, à savoir que l'être absolu est l'identité parfaite ou l'indifférence absolue, qu'il est l'unité privée de toute distinction en elle-même, et partant privée de la possibilité

de l'introduction du néant en elle — car toute distinction est négation et limitation, les deux ne subsistant que par l'existence du néant — ressemble beaucoup à l'affirmation de l'« adversaire » quand il dit : « l'être absolu est un de par sa nature, et le receveur du néant ne l'est pas », car le néant aboutit à la distinction, et partant à la différence. Qu'on regarde cette unité comme subjective ou objective aux yeux de l'adversaire, elle est en opposition totale avec l'idée de l'individualité. L'attitude que prend l'auteur est la même que celle adoptée par Kierkegaard, quand il réduit l'individu à l'unité et ne la réserve pas à l'être absolu exclusivement ; mais il affirme comme nécessaire que l'être absolu sorte de son identité absolue pour se réaliser sous forme d'individualités qui ont la même qualité d'unité que cet être absolu. L'attitude prise par « l'adversaire » est claire et sans reproche, tandis que l'attitude de Hegel renferme de l'hésitation et de la médiation, car nous le voyons quelquefois prendre une attitude qui mêle deux doctrines opposées, quand il dit : « La conception de l'individualité suppose l'opposition par rapport à une pluralité infinie, et en même temps elle suppose la connexion entre cette pluralité elle-même et le sujet » (1). Aussi voyons-nous dans la position de l'auteur un peu des idées de Hegel, surtout dans le troisième argument dans lequel il répond à l'adversaire niant l'existence des contradictoires dans un seul et même être, en disant que cela est possible, la preuve étant que « l'un de deux contradictoires peut être prédit de l'autre par étymologie ou univocité, comme on prédit l'universel du particulier absolument. Si on dit : le particulier absolument ne peut être qualifié par l'universel en tant qu'il est son contradictoire, nous disons que la qualification de l'être par le néant pourrait être ainsi également ». Tout cela pourrait être rapproché de ce que dit Hegel : « L'union et l'être sont deux mots qui désignent une seule et même chose ; car dans toute proposition la copule « est » désigne l'union du sujet et du prédicat, elle désigne un seul être » (2). Nous savons déjà le rôle de la prédication dans la détermination de l'être par les contradictoires chez Hegel.

(1) Cf. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 232. Paris, 1929.

(2) Hegel, *Jugendschriften*, hrg. von H. Nohl, S. 383. Tuebingen, 1907.

Nous pouvons de même pousser la démonstration des points de ressemblance dans la conception de l'être absolu entre Hegel et l'« adversaire » supposé auquel répond l'auteur de notre épître. Nous verrons alors que cet être absolu a chez tous deux le même cachet religieux, car l'« adversaire » affirme — le chapitre entier des « Ideae Platonicae » intitulé « ce qu'on peut donner comme arguments pour établir que l'être absolu peut être l'être nécessaire » va dans le même sens —, nous disons donc que cet adversaire affirme que l'être absolu est l'être nécessaire, c'est-à-dire Dieu. Nous savons que Hegel finit par déclarer que l'être absolu est, en fin de compte, « l'Absolu » ou « Dieu », ou bien encore il est la définition métaphysique de Dieu (1).

Nous ne voulons pas dépasser cette délimitation des ressemblances entre l'attitude de Hegel et de Kierkegaard l'un en face de l'autre d'une part, et celle de notre auteur et de son adversaire d'autre part, pour ne pas être accusé d'exagérer dans l'interprétation et de forcer les ressemblances d'une manière que ne permettraient pas les textes invoqués. Pour ma part, je confesse qu'à peine avais-je commencé à lire ces pages des *Ideae Platonicae* j'ai pensé tout de suite et spontanément à Kierkegaard et à sa lutte acharnée contre Hegel, son maître en même temps que son adversaire.

Revenons à l'idée de néant dans l'existentialisme de Heidegger. Nous disons donc que, pour lui, ce qui révèle le néant est l'angoisse *(Angst)*. Dans l'angoisse, en effet, nous nous sentons comme suspendus, portés par l'angoisse ; nous sentons que l'être tout entier glisse et s'enfuit, l'être dont nous faisons partie. Dans ce glissement total rien ne subsiste sauf le sujet qui réalise sa présence dans l'angoisse, quoique cette présence soit suspendue en l'air. Alors nous sommes victimes du néant, la parole nous est interdite, car tout discours suppose l'être, et l'étant a glissé (2).

J'ai trouvé chez les mystiques musulmans une définition de l'angoisse qui ressemble tout à fait à cette définition heideggerienne, de sorte qu'elle a captivé mon attention dès le premier

(1) Voir notre *Temps Existentiel*, p. 6. Le Caire, 1945.
(2) Cf. notre *Temps existentiel*, pp. 151-152.

moment ; ce fut même le point de départ de ma conscience d'un lien possible ou de points de rencontre entre la mystique musulmane et l'existentialisme, ce qui m'a amené à pousser les recherches dans ce sens. Cette définition se trouve dans le recueil intitulé : *Somme des principes des Mystiques* » par Aḥmad Ḍiā' al-Dīn al-Kamshahānlī al-Naqshabandī. Il dit :

« L'angoisse : c'est le mouvement engendré par le désir chez celui dont la patience est à bout. *Sa forme* : au commencement : le mouvement de l'âme vers la recherche du promis et le renoncement à tout ce qui n'est pas lui. Dans les avancements : inquiétude qui restreint le caractère, fait dégoûter de la vie et chérir la mort. Dans les relations : horreur de tout ce qui n'est pas Dieu, jouissance de la solitude et de l'abandon des créatures. Dans la morale : impatience, par le désir qu'il éprouve de rencontrer Dieu. Dans les principes : tremblement dans la fuite vers le but, en laissant tout ce qui l'arrête ou le fait infléchir. Dans les médicaments : l'inquiétude qui lutte avec la raison et attaque la révélation. *Son degré* : dans les saintetés : inquiétude qui clarifie le temps et nie la qualité. Dans les vérités : inquiétude qui nie les effets et les résidus, et ne se satisfait pas des dons et des grâces. Dans les fins : inquiétude qui ne laisse rien subsister, et tient lieu de tout ce qui existe » (1).

Cette analyse magistrale, pleine d'introspection, embrasse les deux côtés : psychologique et existentiel, le deuxième étant dominant ; aussi est-elle plus proche de l'angoisse au sens existentiel. Nous n'avons pas encore trouvé la source de notre auteur — car dans ce recueil il ne fait que copier les autres. Nous n'avons pas même trouvé un autre mystique qui se soit occupé de cet état, si ce n'est al-Harawī dans son livre : *Manāzil al-Sā'irīn* « Demeures des itinérants » ; mais il a traité l'angoisse comme si elle était tout à fait semblable à la crainte, et il n'a pas saisi la distinction entre les deux états ; aussi ce qu'il en dit est-il primaire, et s'il y a un rapprochement à faire ce serait entre lui et, d'une façon tout à fait superficielle, Kierkegaard. Mais dans le texte donné plus haut, l'auteur distingue, avec

(1) Aḥmad Ḍiā' al-Dīn al-Kamshaḫānlī : *Jāmi' Uṣūl al-Awliyā'*, p. 357 ; Le Caire, 1328 h. = 1910.

beaucoup de netteté, entre l'angoisse *(Angst)* et la crainte *(Furcht)*. Il analyse ses nuances, ses degrés, en passant par les dix demeures qui jalonnent la route mystique. Son expression ne pèche que par une certaine affectation, vu son amour de la prose rimée. Il est clair que la conception que Harawī avait de l'angoisse a été troublée par son manque de distinction entre les deux états.

Regardons de près notre texte. Nous y voyons que l'auteur divise ces demeures en deux : le premier groupe comprend les six premières, c'est la « forme » de l'angoisse, le deuxième embrasse les autres, c'est le « degré » de l'angoisse. En distinguant entre la « forme » et le « degré » il veut nous faire comprendre que la « forme » comprend les états préparatoires de l'angoisse, tandis que le « degré » désigne les états effectifs qui existent quand l'angoisse se réalise et domine l'âme. La « forme » exprime des états psychiques, tandis que le « degré » exprime des états existentiels. Par cette distinction il veut donc montrer que l'angoisse participe de deux aspects : psychique et existentiel.

Considérons donc les demeures comprises dans chacune de ces deux divisions. Dans la demeure ou stade des commencements, l'angoisse est dans son principe ambivalente, car elle embrasse le désir et l'ennui ; c'est ce que dira plus tard Kierkegaard quand il déclare : l'angoisse est une aversion sympathisante, et une sympathie abhorrante (1), c'est un désir de ce qu'on craint, et une aversion sympathisante (2). Remarquons aussi cette dégradation dans le glissement de l'être au moment de l'angoisse, quand l'auteur arabe nous dit : « l'ennui de tout ce qui n'est pas Lui ». Cela veut dire que l'angoisse commence avec la fuite — par un autre état affectif — de tout ce qui n'est pas promis, à savoir ce pourquoi on s'angoisse ; car l'angoisse, comme dit Heidegger, est toujours une angoisse « pour » (3). Mais Heidegger veut enlever à ce « pour » toute sorte de détermination, tandis que notre auteur ne concède pas cela dans le premier stade, quitte à le faire dans les derniers, à savoir dans le « degré »

(1) Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 84, tr. fr., Paris 1935.
(2) Kierkegaard, *The Journals*, p. 105, n° 402, engl. transl., London 1938.
(3) M. Heidegger, *Qu'est-ce-que la Métaphysique?*, p. 31, tr. fr., Paris 1938.

et non pas dans la « forme » de l'angoisse. Aussi son analyse, sur ce point particulier seulement, est plus complète que celle de Heidegger.

Dans le deuxième stade, l'angoisse « restreint le caractère et le fait se dégoûter de la vie et chérir la mort ». Cette phrase nous montre encore que cette première division est psychologique, et non pas existentielle. Car on nous parle ici des effets psychiques de l'angoisse psychique (1). La ressemblance entre ce que dit notre auteur ici et ce que disent Kierkegaard et Heidegger est très grande. Kierkegaard dit en effet : « L'angoisse est une force extérieure qui saisit l'individu et dont il ne peut pas se défaire ; même il ne désire pas s'en débarrasser, car il a peur, et ce que l'on craint attire. L'angoisse rend l'individu sans force » (2). Heidegger dit : « L'angoisse nous coupe la parole » (3). Quant à son affirmation que l'angoisse « le fait se dégoûter de la vie et chérir la mort » —, on peut lui trouver des parallèles dans les pages que Heidegger a consacrées à la mort et à sa relation avec l'angoisse.

Dans le stade des « relations », l'auteur analyse ce que l'angoisse engendre d'aversion pour tout ce qui n'est pas Dieu et de jouissance de la solitude et de l'abandon des créatures. On y voit les mêmes motifs religieux qui se trouvent chez Kierkegaard et Heidegger. Cette solitude qu'a chantée Kierkegaard, voulant ressembler « à un pin solitaire, replié sur moi-même et dressé vers les hauteurs, sans jeter nul ombre, et rien hormis le pigeon sauvage ne pourrait bâtir son nid dans mon feuillage », ce sentiment d'abandon des créatures et d'aversion pour tout ce qui n'est pas Dieu — est ce dont Kierkegaard a dit : « Cela n'est que pour l'individu » (4). Cette aversion et cet abandon des hommes et de la « banalité quotidienne » *(Alltaeglichkeit)* avec la déréliction *(Verfallen)* qui en découle, selon les profondes analyses de Heidegger, sont ce qu'exprime ici notre auteur en une phrase laconique contenant un grand nombre de catégories existentielles

(1) Voir Boutonnier, *L'angoisse*, Paris, 1943.
(2) Kierkegaard, *The Journals*, p. 105.
(3) Heidegger, *Qu'est-ce-que la métaphysique?*, p. 32.
(4) Cf. Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, p. 244.

qui se révèlent dans l'angoisse, cet état existentiel privilégié. Ce stade donc détermine l'attitude de l'homme angoissé envers la société et les hommes.

Dans le quatrième stade, celui de l'éthique, le désir atteint son apogée : car il manque totalement de patience, et une inquiétude effroyable s'est emparée de son âme. C'est qu'il désire ardemment Dieu. Cet état se réalise chez Kierkegaard dans le stade du religieux ; aussi dit-il : « Le génie religieux devient vraiment grand quand il se plonge lui-même, et en face de lui-même, dans la profondeur du péché », pour aspirer, après cette chute, à la rédemption. Cela se fait dans l'angoisse. Car celle-ci transporte l'esprit qui projette son ombre devant elle-même ; son ombre qui est néant et générateur de péché le transporte, dis-je, à l'esprit qui se replie sur lui-même et devient richesse et plénitude (1). Ceci arrive, car l'angoisse ouvre sur l'éternité, comme elle ouvre pareillement sur le néant.

Dans cette nostalgie pour l'éternité l'âme se précipite en prenant « la fuite vers le but, en laissant tout ce qui l'arrête ou la fait infléchir », ce qui constitue le cinquième stade, stade des principes. Alors elle se souciera de l'état nouveau qui lui ouvre la porte de la transcendance et la fait sortir de l'immanence. Elle courra vite en tremblant, laissant de côté ce qui l'en empêche. Comme disait encore Kierkegaard : « C'est l'angoisse qui m'a trompé » (2).

Dans le dernier stade de la première partie se trouve la transition entre le côté pyschique et le côté existentiel, c'est le stade des « médicaments ». Ici l'angoisse est « une inquiétude qui lutte avec la raison et attaque la révélation ». On supprime alors l'opposition épistémologique entre la raison et la foi, car nous sommes parvenus au plus haut degré de la connaissance, dominé par l'intuition : ni la raison ni la foi n'est suffisante. Là il y a une audace dans l'expression, surtout dans la dernière partie de la phrase : « attaque la révélation », car il semble vouloir dire par là qu'il faut dépasser la religion, puisque l'angoisse, grâce à l'intuition. révèle un rang plus haut. En cela nous voyons

(1) Cf. Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, p. 244.
(2) *The Journals*, année 1843.

comme un correspondant à la lutte menée par Kierkegaard contre le christianisme positif.

Ici nous touchons à la deuxième partie, plus importante que la première dans cette fine analyse de l'angoisse, à savoir, « le degré » de l'angoisse ; c'est la partie vraiment existentielle. L'auteur dit en parlant du stade « des saintetés » que dans celui-ci « l'angoisse clarifie l'instant et nie la qualité ». L'« instant » *(al-waqt)*, comme l'auteur du recueil le définit dans un autre endroit (p. 312) veut dire : ou bien le temps présent qui est un moyen entre le passé et l'avenir, ou bien c'est ce qu'éprouve le mystique des états qui lui viennent de Dieu, sans qu'il y ait de sa volonté. Le *waqt dā'im* chez les mystiques est le *nunc stans* (1). Aussi le *waqt* désigne le présent pur, non mélangé d'aucun élément du passé ou de l'avenir. L'auteur s'attaque à la temporalité dans l'angoisse ; il estime que l'angoisse nous fait sentir le présent. En effet, il dit qu'elle « glorifie le temps », c'est-à-dire qu'elle rend « l'instant » pur ; donc l'angoisse exprime, au point de vue de la temporalité, le pur instant.

Cette idée est très pénétrante, puisque nous avons déjà établi, dans notre *Temps Existentiel* (2), que l'angoisse exprime l'instant présent et subsiste dans l'Instant, puisque surtout nous n'y sentons pas de mouvement, et nous savons d'autre part que l'instant est dépourvu de mouvement. La conscience de l'instant ne se fait vraiment que dans l'état d'extrême angoisse. A cause de cette liaison entre l'angoisse et l'instant, nous voyons Kierkegaard lier l'éternité et l'angoisse et dire que l'angoisse est un certain lien entre le temps et l'éternité.

Aussi le voyons-nous lier le temps à l'être au moyen du concept de l'angoisse, et regarder le temps comme étant le tissu de l'être et l'être comme étant de par sa nature temporel dans toutes ses manifestations. En fait, le temps chez les mystiques semble être le temps existentiel seul, car il est l'expression d'états existentiels dont il est la texture. Aussi remarquons-nous chez eux des expressions aussi étranges que « l'homme du temps, l'homme de l'instant et du mode », que Kamāl al-Dīn al-Kāshī définit ainsi :

(1) Voir al-Kāshī : *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, sub verbo.
(2) Pp. 153-154.

« Il est le réalisé dans l'ensemble de la première *barzaḫiyyah* (1), connaissant les vérités des choses, se soustrayant à l'emprise du temps et des actions de son passé et de son avenir pour rejoindre le *nunc stans* : car il est le réceptable de ses modes, attributs et actions. Aussi peut-il disposer du temps en le pliant ou l'étendant, de l'espace en le dilatant et le contractant, car en lui se sont réalisées les vérités et les natures » (2). C'est donc celui qui a l'être réalisé ; je veux dire que l'homme du temps, de l'instant et du mode est celui dans lequel se sont réalisées les vérités et les natures. Il y a donc là une synthèse du temps et de l'être, puisque celui qui possède l'un possède l'autre.

Quant à la deuxième partie de sa phrase, à savoir que l'angoisse « nie la qualité », elle nous ramène à ce que nous avons déjà dit au commencement, que l'angoisse, de l'avis de Heidegger, révèle le néant ; qu'en elle nous sentons le glissement de l'être entier ; c'est-à-dire que nous sentons la négation de toute détermination, l'être devenant dans un état d'identité absolue qui équivaudrait au néant.

C'est ce qui apparaît des propres paroles de l'auteur quand il dit que l'angoisse « nie la qualité », c'est-à-dire qu'elle nie toute qualité et partant toute détermination ; aussi nous fait-elle sentir la négation pure ou le néant. La ressembance entre Heidegger et notre auteur est trop manifeste pour qu'on y insiste. Seulement la brièveté de ses phrases ne nous permet pas de faire de comparaisons plus claires ou plus détaillées, dans cette analyse si profonde du sens existentiel de l'angoisse en tant que révélatrice du néant, et partant de l'être concret ou du *Dasein*, puisque le néant est la conditon de la réalisation de possibilités sous forme de *Dasein* à partir de l'état essentiel, c'est-à-dire à partir de l'*Existenz*.

Les deux derniers stades ne sont que des degrés de la réalisation de ce sens. Après avoir vu que le glissement dans le stade des saintetés se rapporte aux qualités, c'est-à-dire aux incorporelles, nous le voyons dans le stade des vérités « nier les effets et

(1) Le *barzaḫ* (d'où l'abstrait : *barzaḫiyya*) est le passage entre le monde fini et l'éternité.

(2) Kāshī, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, V°.

les résidus, et ne pas se satisfaire des dons et des grâces » — c'est-à-dire que le glissement se rapporte aux sensibles.

Dans le dernier stade, stade des fins, l'angoisse devient une « inquiétude qui ne laisse rien subsister, et tient lieu de tout ce qui existe ; » ce qui veut dire qu'on atteint le néant total de tout être, alors le glissement existentiel parviendra au plus haut degré. Alors que l'angoisse, dans les commencements, était attachée à un « promis », c'est-à-dire à une chose définie, elle devient angoisse absolue, c'est-à-dire sans lien avec une chose déterminée, alors la non-détermination — comme dit Heidegger — « n'est plus une simple non-détermination, mais elle est encore l'impossibilité essentielle d'admettre une détermination quelconque » (1).

Heidegger exige encore que ce glissement se fasse d'un seul coup, et non par une sorte de négation progressive. Sinon, nous ne comprendrions pas la nature du néant, comme c'était le cas de Bergson qui croyait le néant une simple négation logique, et supposait qu'il est le résultat d'une abstraction continue, en supprimant tout concept ayant un objet. Aussi Bergson n'a-t-il pas compris le sens profond et existentiel du néant. Cette condition exigée par Heidegger est prise en considération par notre auteur arabe, car chez lui l'angoisse est un état un qui se déroule dans l'instant, c'est-à-dire d'un seul coup ; c'est seulement l'analyse qui nous a obligé à distinguer ici neuf stades.

* * *

Voilà un exemple, parmi des centaines d'autres, que nous présentons pour montrer combien d'idées on pourra dégager des analyses des mystiques musulmans. On y voit un témoignage frappant du degré auquel ils ont poussé leurs analyses psycho-existentielles, ce qui montrera que l'étude des états mystiques et leur analyse nous donneront deux résultats importants : le premier est d'apprécier ces doctrines mystiques à leur juste valeur et de répandre sur elles une lumière nouvelle à l'aide de l'herméneutique existentielle pour qu'elles apparaissent dans toute leur richesse ; le deuxième est de profiter de cette étude

(1) Heidegger, *Qu'est-ce-que la Métaphysique?*, p. 31.

pour trouver un point de départ historique pour notre existentialisme arabe dont nous voulons faire notre nouvelle *Weltanschauung*. Nous voulons donc nous servir de ces mystiques arabes comme les Européens se sont servis de Kierkegaard et de tant d'autres qu'ils considèrent comme les pères de l'existentialisme européen. Par là nous pouvons trouver pour notre existentialisme des origines tirées de notre propre histoire. Cela est d'une importance capitale, car le plus grand obstacle qui nous empêche de procéder directement de Kierkegaard, par exemple, est qu'on ne peut le comprendre, et par conséquent on ne peut pénétrer son influence créatrice qu'à l'intérieur du monde chrétien et européen dans lequel il a vécu et pensé. Cet obstacle est ce qui m'a fait hésiter jusqu'à présent à donner un exposé général de sa doctrine, en arabe ; car je ne peux le faire sans tenir compte du milieu purement chrétien dans lequel baigne son œuvre. C'est même un chrétien essentiellement protestant. En vain j'ai essayé de le détacher de ce milieu chrétien pour l'offrir en simple philosophe existentialiste, pour qu'il soit possible de l'assimiler dans le monde arabe, en vue d'une fécondation de notre mentalité semblable à celle qu'ont subie Heidegger et Jaspers parmi tant d'autres existentialistes.

Comme les interprétations successives de la pensée de Kierkegaard s'éloignent peu à peu des facteurs essentiels dans la formation de sa doctrine, pour l'exposer dégagée de toute expérience chrétienne, il est indéniable qu'il y a là un risque de fausser sa doctrine véritable, et par conséquent de lui enlever beaucoup de sa force fécondante. Mais ceci ne veut pas du tout dire que l'existentialisme est, dans ses conséquences dernières, de tendance religieuse ; au contraire, son évolution va dans un sens opposé ; c'est seulement le point de départ des expériences existentielles qui est, dans son origine éloignée, religieux. Heidegger, par exemple, emploie beaucoup de catégories de la vie religieuse chrétienne : comme le péché, la chute, la transcendance, la personnalité, etc. ; mais il se hâte de leur enlever tout sens religieux pour ne les entendre que dans un sens purement existentiel.

Cet obstacle donc, pour l'Arabe musulman surtout, peut être contourné ou franchi en prenant la mystique musulmane

comme source d'inspiration pour l'existentialisme, comme c'est le cas de Kierkegaard pour l'existentialisme européen. L'importance en est trop manifeste pour qu'on l'explique davantage.

Mais nous devons attirer l'attention ici sur deux choses : la première est de nous accuser de trop tirer les textes pour les faire concorder avec nos idées. Mais nous pouvons déclarer en toute sûreté que le lien entre l'existentialisme contemporain et Kierkegaard n'est pas de beaucoup plus étroit que celui qui pourra lier la mystique musulmane et l'existentialisme. Cette accusation n'est due qu'à deux choses : premièrement : à notre manque de profonde connaissance de la mystique musulmane, surtout après le IV^e^ siècle de l'hégire (X^e^ de l'ère chrétienne), ce qui nous a empêchés de concevoir la possibilité d'une ressemblance entre elle et une doctrine contemporaine dont les exigences spirituelles manquent à la pensée arabe. En second lieu : nous oublions ou feignons d'oublier que l'existentialisme actuel procède de la pensée de Kierkegaard, et nous prenons sa forme actuelle chez Heidegger comme terme de comparaison ; mais il nous faut faire la comparaison avec Kierkegaard, comme il apparaît dans ses propres écrits, sans les exégèses de commentateurs qui se sont trop éloignés de la lettre de ses livres. Ajoutons à ces deux facteurs un troisième, qui est la nécessité de tenir compte de l'évolution de la pensée européenne, car Kierkegaard lui-même est parti de Hegel qui représente un point culminant de l'évolution de la pensée européenne. Si nous tenons donc compte de ces trois facteurs, il ne nous sera pas difficile de reconnaître ces points d'accord ou de rencontre entre la mystique musulmane et l'existentialisme, de sorte qu'on peut prendre cette mystique comme point de départ de l'herméneutique existentielle, comme l'a été Kierkegaard.

Nous pouvons serrer de plus près cette ressemblance, en nous référant à la méthode qu'a employée Kierkegaard dans ses analyses existentielles, à savoir l'emploi de l'histoire sainte comme mythes d'herméneutique existentielle. Car c'est ce qu'ont fait les mystiques musulmans, surtout al-Ḥallāj, Suhrawardī et Ibn 'Arabī. Al-Ḥallāj s'est assimilé la vie de Jésus, a voulu la vivre et l'exprimer dans une ébauche qui pourrait être prise comme base d'analyses existentielles. Il se distingue des autres

mystiques musulmans — exepté Suhrawardī jusqu'à un certain point, et Ibn Sab'īn à un haut degré — par le fait qu'il a vécu sa doctrine, comme Kierkegaard. Nous pouvons donc lui appliquer la distinction que les historiens appliquent entre Kierkegaard d'une part et Heidegger ou Jaspers d'autre part, à savoir que Kierkegaard est un philosophe existentiel, tandis que Heidegger et Jaspers sont des philosophes existentialistes. Berdiaeff, à qui l'on doit cette distinction, dit que Kierkegaard veut faire de la philosophie elle-même une existence, au lieu d'être une simple recherche *sur* l'existence, tandis que la philosophie chez Heidegger ou Jaspers n'est qu'une philosophie *sur* l'existence, c'est-à-dire dont l'objet est l'existence (1). Al-Ḥallāj lui aussi a voulu vivre ses idées et faire de son existence une philosophie. Aussi ne pouvons-nous pas séparer sa vie de sa pensée, car il a vécu ce qu'il a pensé et pensé ce qu'il a vécu. Le grand mérite de M. Massignon est d'avoir étudié Al-Ḥallāj sous ce rapport, quoiqu'il ne le dise pas expressément (2). Les recherches sur Suhrawardī ne sont pas encore assez poussées. Heureusement, celui qui s'en occupe le plus, à savoir M. Henry Corbin, est un traducteur de Heidegger, ce qui fait qu'il sera conscient d'une éventuelle interprétation existentialiste de la pensée de Suhrawardī. Mais beaucoup reste à faire pour une étude approfondie de Ḥallāj et de Suhrawardī à la lumière de l'existentialisme. Nous pouvons sûrement leur ajouter Ibn Sab'īn, cette personnalité si étrange en tout, et surtout en son acte final par lequel il a mis fin à sa vie, acte éminemment existentiel. En fait, il s'est suicidé en se coupant une veine, acte volontaire, conscient, qui n'a pas d'égal dans l'histoire de la pensée arabe. Aussi sentons-nous une grande attirance pour cette personnalité, ce qui nous fera nous pencher sur son œuvre, d'autant plus qu'elle est assez négligée (3).

(1) Nicolas Berdiaeff, *Cinq Méditations sur l'Existence*, p. 59, tr. fr., Paris 1936.

(2) Cf. Massignon, *La Passion d'al-Ḥallāj*, Paris, 1923 ; et « Une courbe personnelle de vie : le cas d'al-Hallâj », dans *Dieu Vivant*, IV.

(3) Après avoir édité trois de ses traités, nous venons de publier une édition complète de ses épîtres, sous le titre : *Rasā'il ibn Sab'īn*, Le Caire, 1965, Ministère de la Culture (Collection *turāthunā*).

Quant à Ibn 'Arabī, il n'était qu'un simple mystique qui prenait l'existence pour objet de ses méditations. Rien dans sa vie, dans la mesure où nous la connaissons, ne nous permet de dire qu'il a vécu quoi que ce soit de ses idées. Aussi ne nous attire-t-il pas autant que les autres grandes personnalités mentionnées ci-dessus. C'était un homme dont la connaissance était plus grande que l'intelligence. Cela paraît manifestement dans ses connaissances encyclopédiques, ce qui rend sa personnalité moins clairement définie, car elle n'est pas solidement établie, ni distinctement tracée. La preuve en est son chef-d'œuvre *Fuṣūṣ al-ḥikam* : tandis qu'al-Ḥallāj se limite à une seule personnalité, celle de Jésus, et Suhrawardī s'attache à Zoroastre, nous voyons Ibn 'Arabī, par suite de sa tendance encyclopédique et syncrétique, je dirais même éclectique, embrasser tous les prophètes dans son expérience — rationnelle ? — existentielle.

L'essentiel en tout ce que nous venons de dire est que Kierkegaard part des mêmes bases que nos mystiques, à savoir l'histoire religieuse, et qu'il a commué les expériences de cette histoire en expériences existentielles, de manière que les histoires religieuses jouent dans la formation de l'existentialisme le même rôle joué par les mythes platoniciens dans la formation de la philosophie de Platon. Aussi n'est-il plus étonnant de voir les conséquences tirées par Kierkegaard de ces fondements ressembler beaucoup aux conséquences exposées par Suhrawardī surtout, dans ses épîtres écrites sous forme de paraboles. Nous sommes ici en face d'un immense champ de comparaison entre ces deux hommes, ce qui fera connaître plus à fond la doctrine de Suhrawardī. A ceux donc qui s'occupent de lui de faire attention à cet aspect, outre les grands avantages qu'on peut tirer de la comparaison entre Kierkegaard d'une part, et Suhrawardī, Ḥallāj ou Ibn Sab'īn d'autre part.

Ce que nous venons de dire pourra peut-être confirmer ce que nous pensons de la grande ressemblance entre la mystique musulmane, ou plutôt une certaine mystique musulmane, et l'existentialisme. C'est le premier point sur lequel nous avons voulu attirer l'attention.

Le deuxième, c'est que nous craignons que l'affirmation de cette ressemblance soit de nature. chez quelques esprits superficiels, à leur faire croire que nous voulons par là inciter à négliger Kierkegaard, Heidegger, Jaspers et autres existentialistes européens au profit de ces mystiques musulmans. Combien cela est loin de notre pensée ! Sans ceux-là nous n'aurions pas su ce qu'est l'existentialisme, et nous n'aurions pu le créer à partir de ces mystiques musulmans seuls. Aussi devons-nous affirmer que ces existentialistes européens sont et resteront toujours la source où nous pourrons puiser pour édifier un existentialisme arabe.

Abdurrahman BADAWI
(Le Caire)

LA WILĀYA D'IFRĪQIYA AU IIe/VIIIe SIÈCLE :

Étude institutionnelle

L'étude historique de *l'Ifrīqiya* d'après la conquête arabe reste à faire en son entier. Et, en dépit de l'insuffisance flagrante de la documentation, de son caractère tardif ou douteux, nous croyons qu'elle est faisable.

La démarche qui s'impose dans une analyse des institutions est de faire la part de l'héritage antique, principalement byzantin, et celle des nouveaux apports arabes, d'essayer de montrer la prédominance de l'un ou l'autre facteur, de mettre en évidence aussi leur symbiose, s'il y en a une. D'autres directions de recherche peuvent également s'offrir à une pareille enquête : statut de la province *d'Ifrīqiya*, sa géographie historique, ses rapports avec l'administration califale, etc... Enfin, en dehors de toute préoccupation de filiation, de toute recherche de dosage entre le poids du passé et les nouveautés imposées par le fait islamique, l'étude de la structure et du fonctionnement propres des institutions présente par elle-même un grand intérêt.

Statut administratif

A partir de quand la province d'Afrique fut-elle considérée autrement qu'une terre de *ǧihād* disputée à une puissance extérieure ? à partir de quand aussi se dégagea-t-elle de la tutelle de la *wilāya* d'Égypte pour devenir une province de

plein droit. Tel semble être le problème du statut juridique et administratif de *l'Ifriqiya*. Il serait des plus simples si on pouvait déceler une correspondance stricte entre l'achèvement effectif de la conquête et l'érection de l'*Ifrīqiya* en *wilāya*, si en outre cette *wilāya* avait été une *wilāya* « normale » dépendant du gouvernement central de Damas. Ce ne fut pas le cas. Autrement dit, il n'est pas sûr que les Arabes n'aient pas considéré, bien avant la fin de la conquête, *l'Ifrīqiya* comme province arabe *de jure*, du moins de leur point de vue, précisément parce qu'il y eut des moments où son acquisition a dû leur sembler stable et définitive.

Pourtant, il est difficile de suivre al-Nuwayrī (1) et après lui M. Mu'nis (2) quand ils semblent croire Mu'āwiya ibn Ḥudayǧ *wālī* d'une province constituée, même si elle était dépendante de cette autre province qu'était l'Égypte. Visiblement, en 45 H., et seize ans après le retour de l'expédition d'Ibn Sa'd, il ne saurait être encore question pour les Arabes de fonder une *wilāya* au sens administratif du mot en Afrique, et ceci quel que pût être le succès de l'entreprise d'Ibn Ḥudayǧ, qui fut d'ailleurs limité. Aussi semble-t-il raisonnable d'admettre avec Ibn 'Abd-al-Ḥakam qu'en 45 H. l'Ifrīqiya n'était encore qu'une terre à conquérir, un vague territoire de *ǧihād*. « Puis Mu'āwiya, dit-il, après 'Abdallāh ibn Sa'd, *ḫaraǧa* au Maġrib », c'est-à-dire partit en expédition, et il ajoute : « *ġazā Mu'āwiya ibn Ḥudayǧ Ifrīqiya ṯalāṯa ġazawāt* » : « Mu'āwiya... entreprit en Ifrīqiya trois incursions » (3).

Le rôle joué par Maslama ibn Muḫallad dans l'émergence de la *wilāya* d'Ifrīqiya autant que dans la réaffirmation de ses liens de subordination à l'égard de l'Égypte — deux faits qui ne se contredisent pas nécessairement — mérite d'être considéré avec intérêt. Si, comme semblent l'affirmer unanimement les sources (4), Mu'āwiya 1er lui réunit l'Égypte et le Maġrib en

(1) Nuwayrī dans de Slane, *Histoire des Berbères*, 2e édition, Paris 1925, t. I, p. 324.

(2) H. Mu'nis, *Fatḥ al-'Arab li-l-Maġrib*, Le Caire 1947, p. 111.

(3) Ibn 'Abd-al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib*, Ed. 'Āmir, Le Caire 1961, pp. 260-261.

(4) Kindī, *Kitāb wulāt Miṣr*, Beyrouth 1959, I. p. 61, dit expressément : « Mu'āwiya lui réunit la prière, le *ḫarāǧ* et le Maġrib ».

47/667, c'est que ce dernier obtint peut-être le statut de *wilāya* et que Maslama en fut le premier titulaire. Mais là aussi la situation demeure incertaine et confuse, et à moins de taxer les Arabes d'un total irréalisme, il semble difficile d'admettre qu'ils aient posé des assises juridiques à une province aussi faiblement contrôlée que pouvait l'être alors l'Ifrīqiya.

Logiquement, c'est à l'action de 'Uqba ibn Nāfi' qu'il faudrait imputer l'émergence de la *wilāya* en tant qu'entité administrative : construction du camp de Kairouan, manière indépendante d'agir. La brutale destitution dont il fut l'objet peut du reste et paradoxalement en être donnée comme preuve (1) Bien qu'il convienne par-dessus tout de se méfier de la terminologie institutionnelle de nos documents, il y a lieu cependant d'y chercher quelque secours, car on y perçoit, avec la venue de 'Uqba, un changement de langage et l'apparition de nouvelles expressions. Si Ibn 'Abd-al-Ḥakam parle du « *ḫurūǧ* » de 'Uqba au Maġrib, il prête au calife Mu'āwiya l'expression « je te rends à ton gouvernement : *'amalik* », quand 'Uqba lui exposa ses griefs et se plaignit de sa destitution cruelle par Maslama (2). Nous entendons bien que la scène mettant aux prises le Calife et le général arabe et décrite brièvement par Ibn 'Abd-al-Ḥakam n'est qu'invention. Mais elle exprime bien le sentiment qu'on avait au IIe siècle de l'Hégire d'une injustice faite à 'Uqba, et glisse involontairement, et d'autant plus véridiquement, la conviction établie depuis longtemps de ce que 'Uqba était gouverneur et l'Ifrīqiya un *'amal*. Balāḏurī emploie par ailleurs à plusieurs reprises à propos de 'Uqba, l'expression « *wallāhu al-Maġrib* » et ajoute, d'après une tradition de Wāqidī (3) : « Quand Yazīd ibn Mu'āwiya accéda au Califat, il rendit 'Uqba à son gouvernement *('amalih)* ».

La *wilāya* d'Ifrīqiya, en tant qu'entité administrative, serait donc née aux alentours de 55/675, à la fin du premier séjour de

Ibn 'Abd-al-Ḥakam, *Futūḥ*... p. 265 : « Maslama était le premier à qui furent réunis l'Égypte et le Maġrib ».

(1) Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, Le Caire, 1932, p. 230, cite une tradition de Wāqidī à ce sujet, corroborée par Ibn 'Abd-al-Hakam : *Futūḥ*... p. 265.

(2) *Futūḥ*., pp. 262 et 266.

(3) *Futūḥ al-buldān*, p. 230.

'Uqba et comme résultante de ses initiatives répétées et énergiques, en considération aussi du contrôle qu'il réussit à imposer au moins à la Byzacène. Destitué, il se comporta en gouverneur outragé et, à n'en pas douter, son successeur immédiat Abū Muhāğir, fut bien nommé gouverneur par Maslama (1). Du reste, le conflit Abū Muhāğir — 'Uqba, même gonflé par les annalistes, est-il pensable autrement que dans une province constituée, à preuve le comportement inquisitorial du nouveau *wālī*, qui est un phénomène courant et typique des provinces islamiques de l'époque.

Cette *wilāya* nouvelle, pour statutairement existante qu'elle fût, n'en allait pas moins continuer à rester subordonnée aux autorités de Fusṭāṭ. Ici se pose le problème, capital à notre sens, des rapports de l'Égypte et de l'Ifrīqiya.

Ces rapports avaient été dès l'origine particulièrement puissants. La première expédition arabe en Ifrīqiya partit de Fusṭāṭ (27/647) ; commandée par le gouverneur d'Égypte en personne, 'Abdallāh ibn Sa'd ibn Abī Sarḥ, elle engloba, à l'exception de quelques éléments bédouins recrutés autour de Médine, une majorité de soldats d'Égypte (2). On peut en dire autant des autres expéditions. L'Égypte était la base d'où partaient les assauts, elle fournissait l'argent, l'équipement, les soldats et les chefs nécessaires. Ces derniers, en grande majorité, y avaient exercé des commandements. Ainsi de Mu'āwiya ibn Ḥudayğ, un des chefs de la *'Uṯmāniyya* d'Égypte (3), de 'Uqba ibn Nāfi' (4),

(1) Ibn 'Abd-al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, pp. 265-266, emploie le terme « *wallā* » à deux reprises.

— Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib*, Ed. Colin-Lévi-Provençal, Leyde 1948, pp. 21-22, utilise l'expression « *ista'mala* ». Cette source, bien que tardive, reproduit des annalistes antérieurs tels que Ibn al-Raqīq de tradition proprement maghrébine et des chroniqueurs de tradition espagnole. Sur ce dernier point, voir : Lévi-Provençal, *Arabica*, I, 1954 p. 19 ; Balāḏurī, *ouvr. cit.* p. 230.

(2) Ibn 'Abd-al-Ḥakam, *Futūḥ*... p. 246 ; Ibn al-'Iḏārī, *Bayān*... pp. 8 et suiv. ; Abū-l-'Arab, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya*, Ed. Ben Cheneb, Alger 1914, pp. 11 et suiv. Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufus*, Ed. Mu'nis, Le Caire 1951, I, 8 et suiv. ; Ḥ. Mu'nis, *Fatḥ al-'Arab*, ouvr. cit. pp. 79-109.

(3) Ṭabarī, *Tārīḫ*, nouvelle éd. du Caire 1963, V, pp. 99-105 ; Ibn 'Abd-al-Ḥakam, *ouvr. cit.* pp. 137 et 168.

(4) *Ibid.*, pp. 135 et 156.

de Zuhayr ibn Qays al-Balawī (1), et même de Mūsā ibn Nuṣayr, mawlā de 'Abd-al-'Azīz ibn Marwān, wālī d'Égypte, et qui l'y aurait servi avant de venir en Afrique (2). Seule exception à la règle, le cas de Ḥassān ibn Nu'mān, originaire de Syrie, et qui, rappelé, y retourna pour exercer d'autres commandements (3). Mais il ne se fit pas faute, suivant en cela, semble-t-il, les directives mêmes du Calife, de recruter pour son armée des soldats d'Égypte et de puiser dans le trésor égyptien (4). En somme, l'Ifrīqiya est une conquête de l'Égypte, et sa position vis-à-vis de la province-mère ne manque pas d'analogie avec celle du Ḫurāsān par exemple, ou d'autres territoires iraniens vis-à-vis de Baṣra et de Kūfa. Et de fait, qu'elle fût territoire de *ǧihād* entre 27 et 55 H. ou *wilāya* régulière à partir de cette dernière date, elle subit la tutelle de Fusṭāṭ, tutelle ininterrompue et statutairement admise par les Califes.

Les sources, on l'a vu, sont unanimes à affirmer que Maslama fut le premier à qui le Calife réunit l'Égypte et le Maġrib. Non que les deux pays fussent disjoints auparavant, mais il s'agissait là d'une reconnaissance explicite du droit de regard du gouverneur d'Égypte sur l'Ifrīqiya, à un moment où la présence arabe commençait à prendre forme (47 H.). Que le califat ait consciemment voulu cela, la preuve peut en être administrée dans le refus net de Mu'āwiya Ier de contrecarrer Maslama au sujet de 'Uqba, malgré toutes les promesses verbales faites à ce dernier, et il est plus que probable que Yazīd, son fils, dut attendre la mort du même Maslama pour faire réintégrer 'Uqba dans son gouvernement (62 H) (5).

Le respect des droits de l'émir d'Égypte n'empêchait cependant pas le Calife d'intervenir directement dans les affaires ifrīqiyennes, soit dans une phase de vacance du pouvoir à Fusṭāṭ (précisément le dernier cas cité), soit dans une phase

(1) Kindī, *Wulāt*, pp. 65-66, nous informe qu'il commanda l'armée zubayrite à Buṣāq où il fut défait par 'Abd-al-'Azīz ibn Marwān.

(2) *Ibid.*, p. 69.

(3) Ibn 'Asākir, *al-Tārīḫ al-kabīr*, Éd. de Damas 1332 H, IV, 146-7. Cet ouvrage tardif mérite une large crédibilité pour tout ce qui concerne la Syrie, même pour des époques reculées, au sujet desquelles il reproduit des informations anciennes.

(4) Ibn 'Iḏārī, *Bayān*.. p. 34.

(5) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*.. pp. 266-7 ; H. Mu'nis, *Fatḥ al-'Arab*.. pp. 178-9.

régressive de la conquête, comme ce qui se passa en 78 H. quand Ḥassan ibn Nu'mān reçut sa nomination de 'Abd-al-Malik lui-même (1). L'intervention califale est donc d'essence extraordinaire et il n'est pas nécessaire de l'expliquer, comme le fait M. Mu'nis, par une quelconque rivalité entre le calife et le wālī de Fusṭāṭ pour la direction des affaires ifrīqiyennes (2).

Tant que la conquête n'était pas achevée et que l'Égypte devait fournir argent et soldats, le contrôle de son gouverneur ne pouvait en effet manquer de s'exercer sur l'Ifrīqiya. 'Abd-al-'Azīz ibn Marwān, wālī d'Égypte à partir de 65/684, réaffirma ces liens de subordination et tenta même de prolonger cette tradition alors que déjà l'effort principal de conquête s'était apaisé. A son retour d'Orient, en 83 H., Ḥassān dut lui apporter quantité de présents, mais 'Abd-al-'Azīz ne se contenta pas de ce qu'il reçut et mit la main sur la totalité des esclaves et des chevaux. Certaines traditions nous montrent par ailleurs Ḥassān cachant l'or et les pierreries destinés au Calife dans des outres d'eau pour les soustraire à la rapacité de l'homme (3). Ainsi, impérieusement, violemment même, l'émir d'Égypte affirme ses droits sur le butin ifrīqiyen, mais cet épisode nous révèle, en même temps, que ces droits commencent d'être contestés et que le wālī d'Ifrīqiya regarde de plus en plus vers Damas. Déjà d'autres conflits avaient mis aux prises le gouverneur de Fusṭāṭ et celui de Kairouan. Ḥassān s'opposa, en particulier, à ce que le district d'Anṭābuls (l'ancienne Pentapole)

(1) I. 'Iḏārī, *Bayān*.. p. 34 ; Kindī, *Wulāt*.. p. 74.

(2) Mu'nis, *Fatḥ al-'Arab*, pp. 271-2. Nous ne sommes pas d'accord en outre sur l'appréciation suivante de cet auteur : « Le Maġrib n'a donc été une wilāya dépendante de l'Égypte officiellement que pendant un court laps de temps qui s'est terminé avec la nomination à la direction des opérations de la conquête de Mu'āwiya ibn Ḥudayǧ par Mu'āwiya ibn Sufyān. Depuis lors, le Maġrib fut considéré par les Califes comme une province directement soumise à leur autorité, et, de ce fait, ils jugèrent comme un empiètement sans base juridique toute intervention des gouverneurs d'Égypte ». Tout notre développement va à l'encontre de cette thèse.

(3) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*.. p. 272, rapporte deux traditions, l'une admettant l'arrivée du butin entier à 'Abd-al-Malik, l'autre la prise de la totalité des captifs par 'Abd-al-'Azīz. Ibn al-'Iḏārī, *Bayān*.. p. 39, en ayant recours à d'autres sources, insiste sur les exigences du *wālī* d'Égypte mais affabule largement. Cette affaire d'outres d'eau ne serait que symbolique, mais elle n'en est pas moins significative. En dépouillant son récit des surcharges plus ou moins légendaires qui l'hypothèquent on peut en dégager un fond de vérité.

fût détaché de la *wilāya* ifrīqiyenne et à ce qu'il fût confié, de surcroît, à un esclave hâtivement affranchi par ʿAbd-al-ʿAzīz. Mais ce fut ce dernier qui, dans cette affaire, obtint gain de cause et réussit à imposer ses vues. Ḥassān fut destitué (1), regagna l'Orient — ces circonstances expliquent peut-être aussi la hargne revendicative de ʿAbd-al-ʿAzīz au sujet du butin — et à sa place, Mūsā ibn Nuṣayr, comme de juste un des *mawālī* du gouverneur d'Égypte, se retrouva à la tête du Maġrib (2), de même que les desseins de ce dernier sur la Pentapole furent réalisés. Le nouveau *wālī*, Mūsā, tint à cœur de montrer sa docilité envers son patron en lui adressant les dépêches de victoire en même temps que les prises (3).

Ainsi donc, la tentative de la *wilāya* de voler de ses propres ailes avec Ḥassān échoua devant la ferme volonté de ʿAbd-al-ʿAzīz qui contribua même pour un temps à donner une nouvelle vigueur aux liens de subordination qui unissaient l'Ifrīqiya à l'Égypte. Remarquons tout de suite que le maintien de cette sujétion, aggravée par l'appât considérable de l'ouverture de la manne du butin facile, devait beaucoup à la personnalité de

(1) I. ʿA. Ḥakam, *Futūḥ*.. p. 274, présente Ḥassān se retirant de son plein gré et s'en remettant à la décision du Calife, mais il a tendance à magnifier Ḥassān.

— Kindī, *Wulāt Miṣr*, p. 74, est plus affirmatif : Ḥassān, bien que venu avec un *ʿahd* califal, est révoqué par ʿAbd-al-ʿAzīz en 78 H. Il place cette destitution juste après la nomination, sans laisser à Ḥassān le temps d'aller en Ifrīqiya : confusion de deux événements successifs dans le temps qui n'enlève rien à la véracité de l'information concernant la destitution par ʿAbd-al-ʿAzīz. On sait par ailleurs que c'est ʿAbd-al-Malik lui-même qui chargea Ḥassān de l'expédition ifrīqiyenne.

— Ibn ʿAsākir, *Tārīḫ*.. ouvr. cit. pp. 146-7, cite des vers corroborant la version de la destitution.

(2) Probablement en 84 H, Ibn ʿAbd-al-Ḥakam, p. 274. En fait, par son ascendance, Mūsā était *mawlā* de Laḫm : Balāḏurī, *Futūḥ*.. p. 248, mais transféra son *walā'* sur la personne de ʿAbd-al-ʿAzīz qui l'avait sauvé des griffes du Calife à la suite de prévarications dont il avait été l'auteur en Irak. Mūsā garda cependant sa *nisba* de laḫmī, voir : I. ʿIḏārī, *Bayān*.. p. 40. Un autre personnage connu, le poète Nuṣayb opéra, le même transfert de *walā'* en faveur du même ʿAbd-al-ʿAzīz, Abū-l-Faraǧ al-Aṣbahānī, *Kitāb al-Aġānī*, Éd. du Caire I, 302 et suiv. Pour l'auteur anonyme des *Aḫbār Maǧmūʿa*, Ed. Lafuente y Alcantara, Madrid 1867, p. 30, Nuṣayr aurait été affranchi par ʿAbd-al-ʿAzīz. Il est bien le seul à l'indiquer. Il s'agit manifestement là d'une explication *a posteriori* de l'attachement de Mūsā à la fortune d'Ibn Marwān.

(3) I. ʿA. Ḥakam, *Futūḥ*.. pp. 274-5 ; I. ʿIḏārī, *Bayān*.. pp. 40-41 ; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, Le Caire 1957, IV, 112-3.

'Abd-al-'Azīz dont la présence à l'aile occidentale de l'Empire créait une dyarchie de fait. 'Abd-al-'Azīz avait été institué gouverneur d'Égypte par son père Marwān qui l'avait, en outre, nommément désigné comme héritier du califat après 'Abd-al-Malik (1). Une sourde rivalité ne tarda pas à opposer les deux frères et s'accentua à la fin de leurs existences respectives. 'Abd-al-Malik essayait en particulier d'obtenir de son frère une renonciation volontaire au trône, mais en vain. Il songeait à le dessaisir de son droit à la succession, peut-être même à le destituer de sa *wilāya* (2) quand 'Abd-al-'Azīz mourut, le 13 Ğumāda Ier 86 H. (3).

Quelles pourraient êtres les conséquences d'un pareil conflit sur les affaires ifrīqiyennes ? Sans doute 'Abd-al-Malik tâchait-il de ménager son frère sur le plan maghrébin pour obtenir de lui une compensation ailleurs, d'autant que, semble-t-il, jusqu'à la fin ou presque, il paraissait répugner à toute solution de force. Mais à l'inverse, de se voir discuter ses droits califaux et insensiblement évincer du trône ne pouvait qu'inciter 'Abd-al-'Azīz à raidir ses positions, à raffermir son autorité sur ce qui était traditionnellement un « domaine réservé » du *wālī* d'Égypte.

Tout cela explique très bien que la mort d''Abd-al-'Azīz fût le signal de la rupture entre les deux *wilāyas*. Mais cette explication resterait insuffisante si l'on ne prenait garde à ce que, de toute évidence, tout *wālī* d'Ifrīqiya devait préférer la contrôle lointain du calife à celui du tout-proche *wālī* de Fusṭāṭ.

Bien que 'Abd-al-'Azīz ait été remplacé en Égypte par le propre fils de 'Abd-al-Malik, 'Abdallāh (4), Mūsā n'hésita pas un instant à adresser les dépêches et la correspondance officielle directement au Calife, ce qui suscita la violente colère de 'Abdallāh et ses vaines protestations (5). Cet acte capital, dont

(1) Ṭabarī, *Tārīḫ*, ouvr. cit., V, 610 ; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, Ed. Beyrouth, V, 236.

(2) Kindī, *Wulāt*, p. 75 ; Ṭabarī, *ibid.* VI, pp. 412-3 ; Ibn Sa'd, *ibid.* V, p. 233 ; Ğahšayārī, *Kitāb al-Wuzarā' wa-l-Kuttāb*, Le Caire 1938, p. 34.

(3) Kindī, *ibid.* p. 76 ; Ṭabarī, *ibid.* pp. 413-6.

(4) Kindī, *ibid.* p. 79.

(5) Kindī, *Wulāt*, pp. 81-2, qui nous semble l'autorité la plus digne de foi et la plus cohérente. Nous avons pu en particulier prendre connaissance récemment d'Ibn al-Raqīq, *Tārīḫ*, sous forme de microfilm prêté obligeamment par M. Chabbouh.

la date mérite d'être retenue (86 H./705), consomme ainsi l'indépendance ifrīqiyenne vis-à-vis de l'Égypte. De 86 à 184/705-800, entre le moment où la province commençait à s'organiser et à se doter de structures administratives, et celui où la dynastie aġlabite allait instaurer une autonomie réelle, l'Ifrīqiya connut le statut de *wilāya* adulte, de plein droit si l'on peut dire, directement rattachée au Califat (1).

Les relations avec l'Égypte n'en persistèrent pas moins, presqu'aussi étroites qu'auparavant. On constate en particulier une intense circulation, entre les deux provinces, du haut personnel administratif, ou d'éléments issus des familles dirigeantes.

Les descendants de Mu'āwiya ibn Ḥudayǧ jouèrent au VIIIe siècle un rôle important en Égypte et occupèrent à plusieurs reprises des fonctions officielles (2). Le cas de ceux de 'Uqba et de Mūsā ibn Nuṣayr est encore plus significatif, car ces deux familles vécurent à cheval sur l'Égypte et le Maġrib, et, ici et là, pesèrent sur les affaires publiques. Les descendants maghrébins de 'Uqba monopolisèrent les commandements militaires en Ifrīqiya (3), tels Ḥabīb ibn 'Abda (ou 'Ubayda) ibn 'Uqba ibn Nāfi' et Ḫālid ibn Abī

Dans fol. 8, l'auteur semble garder le souvenir de la rupture mais la place du vivant de 'Abd-al-'Azīz, mais d'un 'Abd-al-'Azīz qui serait mort après 'Abd-al-Malik, ce qui est inexact.

(1) L'Ifrīqiya connut entre 132 H et 137, une indépendance de fait, voire de droit. En 127 H, 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb s'empara en effet par la force de la *wilāya*, mais il fut confirmé en 129 H. par Marwān II : *Bayān* p. 60. Toutefois, la mort de ce dernier en 132 H. délia Ibn Ḥabīb de toute allégeance, et il s'abstint en outre de toute reconnaissance du nouveau pouvoir abbasside.

Aussi bien, en 136 H, Ṣāliḥ ibn 'Alī fut-il nommé par Abū-l-'Abbās gouverneur d'Égypte, de Palestine et d'Ifrīqiya. Cette nomination renoue avec la vieille tradition d'union des deux provinces morte en 86 H. Mais il s'agit là de circonstances exceptionnelles, le but étant de faire plier l'Ifrīqiya à l'obédience abbasside. Une armée fut rassemblée en effet à Fusṭāṭ dans ce dessein, mais en 137 H. Al-Manṣūr accède au pouvoir et fait arrêter ces préparatifs : Kindī, *Wulāt*, pp. 123-4. Ce qui s'explique aisément par le fait qu'Ibn Ḥabīb porta à cette date son allégeance sur le nouveau calife : *Bayān*, p. 67. Bientôt cependant, sur un coup de tête, il répudie la souveraineté abbasside et se proclame indépendant, mais se fait assassiner (137 H). En réalité, 'Abd-ar-Raḥmān jouit d'une indépendance de fait durant tout son « règne » (127-137) ; de la même façon, les années d'interrègne *ḫāriǧite* (140-144) peuvent être considérées dans le même sens.

(2) Kindī, *Wulāt*, pp. 79, 81, 133.

(3) *Bayān*, p. 51.

Ḥabīb, et réussirent à y fonder une dynastie avec 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb, à en ébaucher une autre en Espagne avec Yūsūf le Fihrite. Or la branche égyptienne de la famille s'illustra, avec peut-être moins d'éclat, dans plusieurs hautes fonctions civiles et militaires (1). De leur côté, les Nuṣayrides, en dépit de la persécution dont ils furent l'objet à partir de 96 H, constituèrent un groupe influent en Ifrīqiya et certains d'entre eux furent désignés en Égypte comme gouverneurs : en 132 H, 'Abd-al-Malik ibn Marwān ibn Mūsā est nommé *wālī* d'Égypte (2), et en 144 H, Mu'āwiya ibn Marwān, frère du précédent, accède aux fonctions de *wālī* du *Ḫarāǧ* (3).

A plusieurs reprises, par ailleurs, les califes Omayyades aussi bien qu'Abbassides mutèrent en Ifrīqiya des gouverneurs en exercice en Égypte sans que l'on observe, à aucun moment, le cumul des deux *wilāyas* par le même personnage. Si donc la séparation de fait et de droit des deux gouvernements ne fut jamais remise en question, il y avait là toutefois la reconnaissance implicite d'un passé islamique commun et de l'appartenance des deux provinces à la même aire géographique.

Ainsi en 102 H, Bišr ibn Ṣafwān, gouverneur d'Égypte, fut nommé à la tête de la *wilāya* d'Afrique. Quittant Fusṭāṭ pour Kairouan, il laisse comme remplaçant son frère Ḥanẓala, que le Calife Yazīd II se hâte de confirmer comme gouverneur titulaire d'Égypte, ce qui coupe court à toute velléité de réunion des deux *wilāyas* en une seule main (4). En 124 H, c'est au tour de Ḥanẓala d'être désigné *wālī* — d'Afrique après avoir été révoqué par Hišām en 105 du gouvernement d'Égypte (5) —. Il se fait, de la même façon, remplacer à Fusṭāṭ par un de ses fidèles Ḥafṣ ibn al-Walīd, qui est lui aussi confirmé comme gouverneur en titre, si bien que la séparation administrative des deux provinces se trouve de nouveau sauvegardée.

Nombre d'autres *wulāt* d'Égypte furent encore mutés de

(1) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*, pp. 135 et 156 ; Kindī, *Wulāt*, p. 102.
(2) *Wulāt*, p. 116.
(3) *ibid.*, p. 133.
(4) *ibid.*, pp. 92-3.
(5) *ibid.*, pp. 93-4. Alors que Bišr continua d'exercer en Afrique jusqu'en 109 H.

Fusṭāṭ à Kairouan : Ibn al-Ḥabḥāb (1), ancien *wālī* du *Ḫarāǧ*, Ibn al-Aš'aṯ (2), Yazīd ibn Ḥātim (3). C'est là, au demeurant, un signe de l'importance que les califes accordent au Maġrib et de ce qu'à leurs yeux, les deux provinces se situent au même niveau hiérarchique.

Dans le même ordre d'idées, s'il est vrai que le Maġrib, n'étant pas une *wilāya* centrale de l'Empire, n'a pas eu à sa tête des princes des deux dynasties régnantes, il n'en est pas moins vrai qu'aussi bien sous les Omayyades que sous les Abbassides, des personnages importants y furent désignés, dont quelques-uns avaient géré, on l'a vu, les affaires d'Égypte, dont d'autres s'étaient illustrés en Orient dans les emplois les plus élevés. Dans cette dernière catégorie, on peut ranger Yazīd ibn Abī Muslim, frère de lait de Ḥaǧǧāǧ, qui dirigea en Irak le département des dépêches ou *dīwān al-Rasā'il*, et qui, en 95 H, fut assigné au contrôle du *ḫarāǧ* de cette même province (4), fonction assez considérable. On peut citer aussi 'Amr ibn Ḥafṣ le muhallabite, surnommé Hazārmard, lequel s'était distingué en Orient dans plusieurs gouvernements importants et à qui al-Manṣūr vouait une grande admiration (5), et vers l'extrême fin de notre période, enfin, Hirṯima ibn A'yun, grand dignitaire de la Cour de Bagdad (6). Rien n'est plus propre d'ailleurs à nous donner une idée nette de l'importance de la *wilāya* que de constater l'immensité des territoires qu'elle a pu, à certains moments seulement il est vrai, avoir sous son contrôle. Ceci nous amène à l'examen de sa configuration et de ses limites géographiques.

(1) *Ibid.*, p. 95. N'a jamais été *wālī* d'Égypte, et surtout pas d'Ifrīqiya et d'Égypte en même temps comme l'affirme Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris 1950, I, p. 41, reproduisant sans doute une fausse information d'Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, p. 51.

(2) Kindī, *Wulāt*, pp. 130-1.

(3) *ibid.*, pp. 133-8.

(4) Ǧahšayārī, *Wuzarā'*, *ouvr. cit.* p. 42.

(5) Balāḏurī, *Futūḥ*, p. 234.

(6) Ǧahšayārī, *ibid.* p. 207, chef du *ḫaras* en particulier.

Géographie historique

Sur l'origine du terme Ifrīqiya qui sert le plus souvent à désigner la province (1), aucun doute ne saurait planer : il provient du latin *Africa* et ce, malgré tous les efforts naïfs ou conscients des généalogistes et chroniqueurs arabes de le faire remonter à un personnage de lignée royale et de race arabe. Ces rêveries « arabomorphiques » se basent le plus souvent sur l'autorité d'Ibn al-Kalbī, et, en tout cas, prennent incontestablement leur source dans une seule tradition de départ (2).

Aux débuts de la domination romaine, l'appellation d'*Africa* s'appliqua à la Tunisie du Nord *(Africa Vetus* ou *propria)*, puis la Numidie reçut elle-même, sous César, le nom d'*Africa Nova*, tout en étant séparée administrativement de l'ancienne jusqu'en 25 av. J.-C. A cette date, le concept juridique d'Africa atteignit sa plus grande extension en englobant la Tripolitaine et la Cyrénaïque, mais en demeurant à part des Maurétanies (3). On observe cependant sous Dioclétien la naissance d'un diocèse d'Afrique qui inclut aussi bien les Afriques géographiques que les Maurétanies (4). De là une ambiguïté dans la compréhension du terme d'Afrique, pouvant, au gré des circonstances, se rétrécir au noyau originel tunisien ou nord-tunisien avec une marge d'indécision planant sur la Numidie et la Tripolitaine, ou s'élargir jusqu'à intégrer les diverses Maurétanies. Autrement dit, le concept juridique peut coïncider avec le concept géographique ou le dépasser.

Il n'en alla pas autrement avec les Arabes. Le terme administratif usité pour désigner la *wilāya* est celui *d'Ifrīqiya* : c'est

(1) I. ʿA. Ḥakam, *ouvr. cit.* pp. 287, 290-1, etc... ; Balāḏurī, *Futūḥ*, pp. 227, 228, 229, 230, 231, etc... ; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, pp. 48-9, 50, 87, etc...

(2) Légende d'Ifrīqis et d'une migration sud-arabique en Berbérie. Voir à ce sujet : Balāḏurī, *ibid.* p. 231 ; Ibn-al-Faqīh al-Hamaḏānī, *B.G.A.* (5) Leyde 1302, p. 78 ; Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Beyrouth 1955, I, 228 ; Ibn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères* ,Trad. de Slane, ouvr. cit. I, p. 168.

(3) Tissot — Reinach, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, Paris 1888, pp. 23, 24, 26.

(4) *ibid.*, II, 37.

celui qu'on rencontre notamment sur les pièces de monnaie qui nous sont parvenues (1). Mais la même ambiguïté subsiste, tout d'abord du fait des vicissitudes diverses qu'a pu traverser la *wilāya* et qui ont gonflé puis aminci son contenu, ensuite et surtout parce que les survivances géographiques sont restées vivaces. Ainsi l'Ifrīqiya géographique représente-t-elle avant tout l'ancienne Proconsulaire et l'ancienne Byzacène avec l'addition subsidiaire de la Numidie et de la Tripolitaine. Le « *Maġrib* », notion vague, qui peut se substituer sous la plume des chroniqueurs à celle d'Ifrīqiya, n'est généralement qu'une résurgence de celle de Maurétanie, et, commençant en direction de l'Occident là où s'arrête l'Ifrīqiya, il est bien exprimé par la locution fréquente « *Ifrīqiya wa-l-Maġrib* » où il apparaît à titre d'additif. Dans les cas, plus rares cependant, où il prend la place de l'Ifrīqiya, soit sous la forme simple de Maġrib (2), soit sous celle plus exhaustive d'« *al-Maġrib kulluh* » (3), l'Occident tout-entier, c'est surtout l'accent juridique qui perce et qui évoque la grande *wilāya* de l'Occident musulman englobant aussi l'Espagne.

Toujours est-il qu'on perçoit dans cette analyse rapide des schémas de continuité non négligeables. Il en est de même avec le détail de la toponymie, soit au niveau des régions, soit à celui des villes et des lieux-dits. Ainsi de 'Anṭabuls, de Ṭarābuls ou Aṭrābuls (4), de Qarṭāġinna, de Tūnis (anciennement Tunes), Subayṭala (Suffetula), Qammūniya (5) (Camonia ou Cemonia), Mams (Mamma), Lamṭa (Leptis) (6), Ibyāna (Vibiana) (7),

(1) Lavoix *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1891, II, p. XIX ; Walker, *A catalogue of the Arab-byzantine and post-reform umaiyad coins*, Londres 1956, pp. 70-1, légende suivante en latin : *in nomine domini misericordis solidus feritus in Africa. Indictione VII* — années 90-91 H. et p. 99 : pour les années 102, 103, 114, etc.. on trouve des dinars en arabe frappés en « Ifrīqiya ».

(2) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*, pp. 260, 261, 262, 265.

(3) *Bayān*, pp. 47-50 ; Sa'd Zaġlūl, *Tārīḫ al-Maġrib al-'Arabī*, Le Caire 1965, pp. 3-13.

(4) Yāqūt est conscient de l'origine grecque du mot : *Mu'ǧam*, IV, 25 : « Nous avons déjà indiqué que Ṭarābuls signifie les trois villes ».

(5) Ḥ.-Ḥ. 'Abd-al-Wahhāb, *Du nom arabe de la Byzacène*, *Revue Tunisienne* 1939, p. 201. *ibid.*, *Sur l'emplacement de Kairouan*, 1940, p. 51.

(6) *Idem*, *Du nom arabe de la Byzacène*, p. 200.

(7) *Idem*, *Villes arabes disparues*, *Mélanges William Marçais*, Paris 1950, p. 13.

Tabṣa (Thapsa) (1), etc.. D'autres fois, il y a extension d'un toponyme de portée spatiale limitée à une zone plus vaste, comme par exemple Thacamuda qui, se muant en Qammūda (2), s'imposa à toute la portion ouest de la Byzacène, ou au contraire, un terme-clé et au champ d'application aussi vaste précisément que celui de Byzacène, peut perdre en fréquence d'usage et voir sa signification se rétrécir : le vocable qui l'a incontestablement remplacé — celui de Muzāq (3) — se rencontre en effet rarement dans les textes et, avant que d'être abandonné, désignait tout au plus la plaine de Kairouan (4).

Sauf de rares exceptions, ces toponymes, arrachés au fond libyco-punique, ont été latinisés, byzantinisés, et maintenant arabisés. Mais si l'arabisation suit de près, dans ces divers cas, le revêtement latino-byzantin, il arrive souvent que l'arabe soit plus proche des formes berbères originelles donc populaires, parce que sans doute s'y adaptant mieux que le latin. La Bagaï antique a comme fondement berbère le thème nominal *h. b. ġ.* ou *t. b. ġ.* qu'exprime mieux le Baġāy arabe. De la même famille proviennent la Vaga romaine arabisée en Bāğa (5).

Des retours plus directs aux sources locales peuvent être observés dans la toponymie régionale, mais aussi des nouveautés exprimant une discontinuité et se concrétisant par des apparitions de vocables arabes ou d'expressions géographiques importées d'Orient. Quelle que pût être l'identité entre le contenu des notions de Maġrib et de Maurétanies, à vrai dire partielle, elle ne saurait procéder que de la coïncidence, le premier terme étant à vocation géographique, le second désignant un concept administratif à soubassement ethnique. Avec les Arabes, c'est plutôt le mot de Sūs, proche ou extrême, qui se

(1) 'Abd-al-Wahhāb, *Villes arabes disparues*, p. 15.

(2) *Idem, Les steppes tunisiennes (Région de Gammūda) pendant le Moyen Age, Cahiers de Tunisie*, II, 1954, p. 12.

(3) *Idem, Revue Tunisienne*, 1939, art. cit. pp. 199-201.

(4) Ibn Naǧī, *Ma'ālim al-Īmān fī ma'rifati ahl al-Qayrawān*, Éd. Tunis 1320 H, I, 173, reproduisant là une information ancienne qui s'enrichit d'explications fantaisistes.

(5) Pellegrin, *Essai sur les noms de lieux d'Algérie et de Tunisie*, Tunis 1949, p. 77.

substitua à celui de Maurétanie. Si, par ailleurs, l'appellation de Byzacène disparut pratiquement pour ne laisser qu'un squelette, une expression nouvelle, d'origine purement arabe, la remplaça partiellement : celle de Sāḥil, désignant la frange maritime de l'ancienne province (1). Citons aussi l'apparition d'une nouvelle appellation, Ǧazīrat Šarīk (l'actuelle péninsule du Cap Bon) dont l'éponyme Šarīk al-'Absī aurait été un héros de la Conquête. Phénomène encore plus significatif, l'abandon total du nom de Numidie, remplacé par celui de Zāb. Ce toponyme oriental, babylonien ou persan arabisé, servit à désigner de hautes vallées en Mésopotamie et en Asie Centrale et s'appliqua, en terre maghrébine, aux hautes vallées de l'Aurès et de son pourtour, désigna donc originellement le Sud de la Numidie (2) puis la totalité de l'antique province.

Ces changements toponymiques recouvrent des lignes nouvelles de la réalité qu'ils expriment forcément. Dans cette mutation, les vicissitudes de la conquête ont joué un rôle dans la mesure où elles imposèrent une certaine vision du pays aux envahisseurs. Ainsi la frange est-aurasienne se posa-t-elle comme un môle vigoureux de résistance, donc à la fois comme une unité et une entité, cependant que le concept de Numidie ne pouvait plus être qu'une survivance d'une réalité ethnique morte depuis longtemps. Il en va de même des notions de Proconsulaire et de Byzacène, fusionnées maintenant. C'est que la Byzacène arabe n'est plus un glacis, mais bien au contraire le siège de la capitale et le centre de rayonnement du pouvoir islamique. Elle se fractionna en Sahel, Gammūda, Qasṭīliya, etc... c'est-à-dire s'articula selon de nouveaux angles de vision. Si, de la même façon, le Maġrib moyen (3) perdit ses anciennes appellations et n'en reçut pas de nouvelles, c'est, inversement, parce qu'il ne se

(1) T. Lewicki, *Un document ibāḍite inédit sur l'émigration des Nafūsa du Ǧabal dans le Sāḥil tunisien aux VIIIe-IXe siècles, Folia Orientalia*, t. I, fasc. 2, 1959 pp. 183-4 ; Ibn al-Raqīq, *Tārīḫ*, fol. 26, parle des Arabes du *Sāḥil*.

(2) Yāqūt, *Mu'ǧam*, III, pp. 123-4.

(3) Le tronçonnement du Maġrib en proche (Ifrīqiya), moyen et extrême, est évidemment un phénomène tardif.

manifesta durant la conquête que par sa fluidité et comme un *no man's land.* Bref, il est indéniable que les nouveaux axes vitaux créés dans le pays par les Arabes doivent beaucoup à leur expérience propre. Il ne l'est pas moins que ceci influera sur l'organisation régionale, ce que nous verrons dans l'analyse de l'administration provinciale. Bornons-nous ici à quelques remarques sur les extensions multiples du territoire wilāyal d'un point de vue de géographie historique.

Quand l'Empereur Maurice (582-602) créa l'exarchat d'Afrique, il s'ensuivit un regroupement territorial qui ne faisait en fait que masquer ou avaliser les reculades ou l'impuissance byzantines. Certes, il y avait toujours le chiffre traditionnel et incertain de six ou sept territoires, mais ceux-ci étaient composés en partie de dépendances extra-africaines (Sardaigne, Corse, Baléares, villes espagnoles) (1). En fait, de la Tingitane, les Byzantins ne contrôlèrent que Septem, de la Césarienne que Caesarea (Cherchell) et quelques point côtiers, si bien que le domaine byzantin coupait en écharpe la Sitifienne, englobait Numidie, Proconsulaire et Byzacène, et longeait la bande côtière de Tripolitaine jusqu'à Leptis Magna (2). Encore faudrait-il remarquer là que Georges de Chypre semble assuré du rattachement de la Tripolitaine et de la Pentapole au diocèse d'Égypte (3), ce qui, au moins pour la première, est contredit par les chroniqueurs arabes comme par la logique des événements (4).

Le noyau originel de la wilāya d'Ifrīqiya se composa de la Byzacène, de la Tripolitaine et de la Pentapole. Débordant le domaine ex-byzantin vers l'Est et le Sud (5), il ne l'atteignit pas

(1) Voir la liste de Georges de Chypre analysée par Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine,* éd. de New-York, II, pp. 467 et suiv.

(2) Christian Courtois, *De Rome à l'Islam, Revue Africaine* 1942, p. 37.

(3) Ch. Diehl, *ibid.* p. 467.

(4) I. 'A. Ḥakam par exemple : « leur roi (des Byzantins) s'appelait Ǧurǧīr et son royaume (s'étendait) de Tripoli à Tanger », *Futūḥ,* p. 84. Ce passage est largement erroné, mais pas nécessairement pour la mention de Tripoli dont la prise par les Arabes entraîna des escarmouches avec la garnison byzantine. Confusion de souveraineté, autonomie après l'usurpation de Grégoire, ou retour dans le giron de l'exarchat après la conquête arabe de l'Égypte ?

(5) D'après la tradition égyptienne, les Arabes auraient randonné dans le Fezzan et le Sahara libyen et soumis les Berbères des oasis à la capitation, I. 'A. Ḥakam,

vers l'Ouest et vers le Nord. D'un côté, en effet, avec 'Uqba et Abū-l-Muhāǧir, les Arabes échouèrent dans leur pénétration en Numidie et au-delà, et, en dehors d'une tentative infructueuse et incertaine sur Carthage, n'entreprirent rien du côté de la Proconsulaire, de l'autre, la numismatique et les chroniques sont formelles au sujet du rattachement de la Tripolitaine à l'Ifrīqiya et de la permanence de ce fait tout le long de notre époque (1). Pour ce qui est de la Pentapole, on sait que Ḥassān ibn al-Nu'mān institua sur le *ḫarāǧ* de Barqa Ibrāhīm ibn al-Naṣrānī (2), mais aussi que 'Abd-al-'Azīz ibn Marwān réussit à l'intégrer directement à l'Égypte et nomma à sa tête un *'āmil* en la personne de l'affranchi Talīd, ce qui provoqua la rupture avec Ḥassān (3).

Amputée de la Pentapole vers 83 H, la wilāya connut cependant une extension considérable à partir de 86/705 grâce à Mūsā ibn Nuṣayr, devenu à cette date un wālī autonome par rapport à l'Égypte. Coup sur coup, et avec une facilité surprenante, elle s'agrandit de la Proconsulaire, de la Numidie, du Maġrib moyen et extrême, puis en 94 H. l'Espagne tout entière vint s'agréger au domaine kairouanais. C'est à ce moment que se consitua la « grande wilāya » d'Ifrīqiya qui, des Pyrénées aux confins de la Tripolitaine, dépassa tout ce que les Romains, et *a fortiori* les Byzantins, acquirent jamais en quantité et aussi en qualité, le contrôle arabe étant singulièrement effectif sur

p. 263. Mais un article de Robert Brunschvig a jeté les doutes les plus grands sur cette affaire, *Un texte arabe du IXe siècle intéressant le Fezzan*, *Revue Africaine* 1945, pp. 21 à 25.

(1) Walker, *Catalogue*.. ouvr. cit. p. 60 et pl. X-XI, a reproduit des *fulūs* tripolitains frappés sur ordre de Mūsā ibn Nuṣayr entre 80 et 85 de l'Hégire ; Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, pp. 71, 73, 77, 78, 79, 87.

(2) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*, p. 272 ; R. Brunschvig, *Ibn 'Abd-al-Ḥakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes*, *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, VI, 1942-47, p. 119 ; Hopkins, *Medieval muslim government in Barbary*, Londres 1958, p. 32.

(3) I. 'A. Ḥakam, *ibid.* pp. 273-4.

— I. 'Iḏārī, *Bayān*, pp. 118-19, rapporte une expédition menée contre l'Ifrīqiya aġlabite par al-'Abbās ibn Aḥmad ibn Ṭūlūn où il apparaît clairement que Barqa appartenait alors (267 H.) à l'Égypte, contrairement à la Tripolitaine toujours dépendante de Kairouan, Voir aussi Ibn 'Asākir, *Tārīḫ*, ouvr. cit. pp. 146-7, et Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, Ed. Beyrouth, I, p. 227, qui considère Barqa comme partie intégrante, de longue date, de l'Égypte.

toutes ses parties, au moins en rapport avec les possibilités de l'époque. Et c'est aussi ici que le concept juridique déborda l'expression géographique. Mais cette construction grandiose ne dura guère plus, dans toute sa plénitude, qu'un tiers de siècle : de 94 à 122 H. très exactement, date de l'éclatement de la grande révolte ḫāriǧite qui allait provoquer la création d'émirats autonomes.

En 124/741, se constitua le royaume des Barġwāta (1). En 129, l'Espagne de Yūsuf al-Fihrī se détachait déjà de Kairouan et son indépendance totale se confirmait en 137 H. avec l'arrivée de l'omayyade 'Abd-ar-Raḥmān ibn Mu'āwiya (2). En 140 H., le Maġrib moyen voyait la fondation de la ville et de la principauté de Siǧilmāsa (3) et, à 20 ans de là, celle du royaume de Tīhert (161 H.) (4). Au Maġrib extrême enfin, c'est en 172 H. qu'est érigé le fameux royaume idrīsīte (5). Effritement progressif donc et où le facteur ḫāriǧite, primordial, n'est pas le seul, car cet effondrement participa de la grande crise générale qui frappa dans ses fondements l'État arabe omayyade. Quand, en 184, l'Aġlabite s'installa au pouvoir, il dut se suffire d'une Ifrīqiya sensiblement identique à l'Afrique byzantine (6) (Tripolitaine, Tunisie et Numidie), c'est-à-dire réduite à l'aile orientale de l'ancien domaine.

(1) *Bayān*, pp. 56-7.
(2) *Ibid.* pp. 62-3.
(3) Ibn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères*, I, 261.
(4) *Bayān*, p. 196.
(5) *Ibid.* pp. 82-3.
(6) Encore que, peut-être avant cette date, et sûrement après, l'imām rustumide de Tīhert étendit son influence sur le Djebel Nefūsa, sur la Tripolitaine et certaines zones du Sud tunisien comme Maṭmāṭa, Ǧirba, Gabès,, Qaṣṭilliya, où il lui arriva de nommer des représentants ou *'ummāl*. Voir à ce sujet Lewicki, *Un document ibāḍite.. Folia Orientalia*, art. cit. p. 184 ; *Idem, Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e siècle, Folia Orientalia*, III, 1961, 1 et 2, p. 14 ; Šammāḫī, *Kitāb al-Siyar*, Le Caire 1883-4, qui reproduit des auteurs antérieurs dont surtout Abū Zakariyā', nous parle p. 161 de l'accord intervenu entre 'Abd-al-Wahhāb et 'Abdallāh ibn Ibrāhīm ibn al-Aġlab en 196 H., laissant au premier le contrôle du territoire de Tripoli du côté terrestre. Dans ses notices biographiques, il apparaît que plusieurs personnages ont exercé, essentiellement au II^e siècle, les fonctions de *'āmil* sur Gabès, Gafsa, Nefūsa, etc... Nous accordons à la tradition ibāḍite beaucoup moins de crédibilité que M. Lewicki et nous verrons, dans l'étude institutionnelle, qu'il y a lieu de s'en méfier profondé-

Les institutions proprement dites

Il y a lieu d'étudier, sous cette rubrique, l'organisation militaire, administrative et judiciaire. Mais comme c'est le wālī — gouverneur qui coiffe tout l'édifice institutionnel et qu'il incarne la souveraineté de l'État, c'est à lui, facteur commun entre les trois branches de l'organisation, que nous prêterons d'abord attention.

Le wālī ou amīr.

Dans l'ensemble, il n'y a rien ici de spécifiquement ifrīqiyen. Le wālī de Kairouan est à peu de choses près identique, dans ses prérogatives comme dans ses fonctions, à celui de Médine ou de Kūfa.

Du point de vue représentatif, s'il est salué du titre de « *amīr* » — originellement chef d'armée — si ses administrés s'adressent à lui par l'expression « *Aṣlaḥa Allāhu al-Amīr* » = « Que Dieu guide l'émir vers le bien », sa titulature reste fort pauvre et fait maigre figure devant celle des préfets du prétoire et des exarques. La désignation de ses fonctions officielles mérite quelques précisions : les termes de *wālī* et de *amīr* sont interchangeables (1) avec une double nuance protocolaire et militaire pour le dernier (2). Le terme *'āmil* est toutefois utilisé par Balāḏurī, parlant du gouverneur de Kairouan, ainsi que par Ibn 'Abd al-Ḥakam, mais il s'agit là d'une imprécision de langage (3). Ayant le sens

ment. Mais les indications événementielles sont plus sûres que ne l'est la terminologie institutionnelle, et, en l'occurrence, l'extension du contrôle ibāḍite est tout à fait plausible sinon certaine.

(1) Ibn al-'Iḏārī, *Bayān*, pp. 48, 49, etc.. « Ismā'īl ibn Abī Muhāğir fut nommé.. Il se montra le meilleur des *amīrs* et le meilleur des *wālīs*. »

Comparer aussi avec Ṭabarī, *Tārīḫ*, ouvr. cit. VI, p. 485. : « 'Uṯmān ibn Ḥayyān al-Murrī arriva à Médine comme *wālī* de la part de Walīd ibn 'Abd-al-Malik », puis : « Muḥammad ibn 'Umar prétend que 'Uṯmān arriva à Médine comme *amīr*... »

(2) Sur les pièces de monnaie, c'est le terme *amīr* qui est régulièrement employé : Walker, *Catalogue*.. pp. 60 et XLI.

(3) A la vérité peu fréquente. Voir *Futūḥ al-buldān*, p. 233 : « Quand Yazīd ibn al-Walīd accéda au califat, il n'envoya pas en (Ifrīqiya) de *'āmil*. »

d'agent de la puissance publique, il peut certes s'appliquer au wālī, mais bien plus correctement aux sous-gouverneurs de districts (1).

L'amīr se déplace en cortège *(mawkib)* et l'assistance se lève à son entrée dans un lieu quelconque. Sur ce dernier point, nous disposons de deux anecdotes sujettes à caution (2) car visiblement elles sont là pour illustrer un *ḥadīṯ* condamnant l'acte de se lever en signe de respect devant les puissants. Anecdotes et *ḥadīṯ*, pour forgés qu'ils aient été, n'en sont pas moins significatifs de cet usage contre lequel ils constituent précisément une risposte de la part des milieux de la science religieuse. Autre trait représentatif : le wālī reçoit installé dans un « *sarīr* » (3) à l'imitation du calife lui-même, et, quand il désire honorer spécialement quelqu'un, il lui fait place auprès de lui. Comme en Égypte aussi, dont les attaches avec l'Ifrīqiya sont si profondes, et comme plus tard sous les Aġlabites, l'émir abbasside au moins a dû disposer d'un *ḥāǧib* — chambellan (4). Des indications expresses des sources nous font savoir qu'il est entouré d'une garde personnelle ou *ḥaras* (5), garde d'honneur en même temps que, concurremment avec la šurṭa, elle est responsable de sa sécurité au Palais ou ailleurs.

Cette pompe représentative est rehaussée par l'habitat du gouverneur : le « *Qaṣr al-imāra* », qui était contigu à la mosquée-cathédrale du côté Sud-Est et devait lui permettre d'y accéder directement sans passer par l'extérieur. Il ne reste rien, sinon des fondations puissantes (6), du palais primitif, mais, autant

(1) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*, pp. 291-293, etc... ; *Bayān*, pp. 79, 87, 88 et *passim* ; 'A. Dūrī, Art. *'Āmil, Encyclopédie de l'Islam, 2e édition*, Leyde.

(2) Abū-l-'Arab, *Ṭabaqāt*, p. 46 ; Al-Nubāhī al-Mālaqī, *Tārīḫ quḍāt al-Andalus*, Éd. Lévi-Provençal, Le Caire 1948 p. 25. Scène identique où les rôles sont tantôt attribués à Rabāḥ ibn Yazīd et à un grand personnage de l'entourage du wālī abbasside, tantôt à Ibn Ġānim et à Ibrāhīm ibn al-Aġlab. *Le ḥadīṯ* est commun aux deux anecdotes et a dû être forgé à l'époque des wulāt abbassides cependant que le revêtement anecdotique serait plus tardif.

(3) *Bayān*, p. 53.

(4) Kindī, *Wulāt*, p. 67, nous informe de l'existence d'un *ḥāǧib* auprès des gouverneurs d'Égypte Maslama et 'Abd-al-'Azīz ibn Marwān ; Raqīq, fol. 26, nous apporte une certitude.

(5) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*, pp. 288-9 ; *Bayān*, p. 48. Nous l'étudierons en détail dans l'organisation militaire.

(6) Nous avons fait une tournée archéologique en compagnie de M. 'Uṯmān Ġerād.

qu'on puisse en juger d'après ces résidus souterrains, imparfaitement explorés, ce dut être une construction imposante, et, comme en Orient fortifiée (1). En dehors de sa fonction résidentielle pour le gouverneur, ses proches et sa garde, le *Qaṣr* est le centre du gouvernement et de l'administration.

La nomination du gouverneur se fait par un *'ahd* califal (2) inscrit sur un *siǧill* ou registre qui fait foi et que l'intéressé présente lors de son arrivée à Kairouan s'il vient d'Orient, ou que le *Barīd* lui remet s'il réside en Ifrīqiya. Sur le simple vu du *siǧill* on le salue du titre d'amīr. Quelquefois. il arrive par surprise, surtout s'il a l'intention de poursuivre pour abus fiscal son prédécesseur (3). En dehors de l'usurpation passagère des Fihrites, il est arrivé au pouvoir wilāyal de prendre une allure dynastique notamment avec les Muhallabites (151-178 H.), mais toujours sans automatisme ni hérédité directe. Si en effet, le gouvernement califal était pénétré de la nécessité de maintenir en Ifrīqiya, à une période de troubles, cette branche muhallabite issue de Qabīsa, il n'abdiquait pas pour autant son droit de nommer la personne de son choix. C'est ainsi que Dāwūd ibn Yazīd ibn Ḥātim ne put se maintenir au pouvoir à la mort de son père et fut remplacé, après neuf mois d'exercice, par Rawḥ ibn Ḥātim (4). Et bien que le choix des Ifrīqiyens, après la disparition de ce dernier, se fût porté sur son fils Qābīṣa, les ordres califaux désignèrent Naṣr ibn Ḥabīb (5).

Le gouverneur est véritablement le détenteur de la souveraineté publique sous tous ses aspects. Et alors que l'Afrique

(1) On sait par exemple que le *Qaṣr-al-Imāra* de Kūfa était fortifié ; c'est là notamment qu'après la défaite de Harawrā', Muḫtār soutint un siège de la part de Muṣ'ab ibn al-Zubayr en 67 H. : *Ṭabarī*, VI, pp. 105-6.

En considération du retard des Arabes en matière de fortifications en Ifrīqiya, — que l'on songe que Kairouan ne reçut pas d'enceinte avant 146 H ; — nous sommes enclin à penser que le Palais ne fut pas fortifié avant l'époque abbasside. Le *Bayān*, p. 50, nous dit que, lors de la révolte de Tammām ibn Tamīm (183 H.), le gouverneur al-'Akkī préféra se fortifier dans une nouvelle maison qu'il s'était fait bâtir plutôt que dans le *Qaṣr*, ce qui tendrait à faire croire que ce dernier était également fortifié.

(2) Voir par exemple pour Ḥassān ibn al-Nu'mān : Kindī, *Wulāt*, p. 74.

(3) C'est le cas de 'Ubayda ibn 'Abd-ar-Raḥmān al-Sulamī : *Bayān*, p. 50, reproduisant Ibn al-Raqīq, *Tārīḫ*, ms. de Rabat, fol. 19.

(4) *Bayān*, p. 82.

(5) *Bayān*, p. 85.

byzantine connut sur sa fin une dualité entre un exarque militaire et un préfet du prétoire civil (1), que l'Égypte musulmane (2), à son tour, eut le plus souvent un *wālī-al-ḥarb ou aṣ-ṣalāt* (gouverneur dévolu à la guerre et à la prière) et un wālī-al-ḫarāǧ (gouverneur fiscal), avec dans l'un et l'autre cas une prééminence très nette du pouvoir militaire sur le pouvoir civil, cette dichotomie ne se produisit à aucun moment en Ifrīqiya. Ainsi la mention faite par Mālikī (3) de la nomination, à l'époque héroïque, de Ḥanaš al-San'ānī aux *ṣadaqāt* et à la *zakāt*, ne prouve pas qu'il fut un wālī fiscal autonome, de même que l'indication précise, pour une fois, chez Ibn 'Abd-al-Ḥakam, des attributions fiscales d'un wālī d'Ifrīqiya, ne doit pas être considérée comme une référence à une anomalie ou une exception, mais bien plutôt comme le rappel, ailleurs négligé, des attributions courantes du gouverneur (4) : « Ismā'īl ibn 'Ubaydallāh, dit-il, lui (Muḥammad ibn Yazīd) succéda sur sa (l'Ifrīqiya) guerre, son ḫarāǧ et ses ṣadaqāt ».

Le wālī a donc tout d'abord des responsabilités d'ordre militaire. Certes, il lui arrive de déléguer en ce domaine ses pouvoirs à des *Quwwād* recrutés dans l'aristocratie locale sous les Omayyades ou venus avec le *Ǧund* à l'époque abbasside (5).

(1) Ch. Diehl, *Afrique byzantine*, ouvr. cit. II, pp. 485-487.

(2) Kindī, *Wulāt*, pp. 87, 89, 94, 95 et *passim*. Il y eut cependant des wulāt d'Égypte qui réunirent « la prière et le ḫarāg » comme Maslama ibn Muḫallad, 'Abd-al-'Azīz ibn Marwān, 'Abdallāh ibn 'Abd-al-Malik et d'autres à l'époque abbasside : *ibid.* pp. 61, 70, 79, 123.

(3) *Riyāḍ*... p. 38 ; Hopkins, *Muslim government*... p. 22 ; Abū-l-'Arab, *Ṭabaqāt*, p. 26, cite le cas de Yaḥiā ibn Sa'īd « *'āmil* de 'Umar ibn 'Abd-al-'Azīz pour la *ṣadaqa* exclusivement », mais pour la ville et le district de Tunis et non pour toute la wilāya. Il est surprenant, *a priori*, que le calife nomme directement des agents locaux, mais 'Umar II est particulièrement interventionniste dans les affaires provinciales. De toute façon, ce ne sont là qu'exceptions qui ne sauraient mettre en question notre conviction concernant l'absence d'un wālī du ḫarāǧ à larges pouvoirs.

(4) *Futūḥ Miṣr*, p. 287.

(5) On ignore tout du mode de désignation du haut commandement : *quwwād, Umarā' al-Aḫmās* ou *al-Asbā', Aṣḥāb al-ra'yāt*. Il est probable qu'elle revient au wālī qui doit cependant choisir dans un cercle restreint. Voir à ce sujet *Bayān*, pp. 53, 79... Pour les *'urafā'*, rien ne transpire pour l'Ifrīqiya, mais comme en Orient ils doivent être nommés et révoqués par le wālī et lui sont soumis de près. Voir plus loin dans les pages consacrées à l'organisation militaire.

Mais il reste en droit le commandant de l'armée et dirige souvent en fait les opérations militaires (1). Non seulement il a toute latitude pour sonner l'appel à la guerre contre les ennemis de l'extérieur, mais, responsable du maintien de l'ordre public, il a le devoir et la possibilité, de par ses pouvoirs coercitifs et policiers, de réprimer toute action subversive ou de prévenir toute menace. Par ailleurs, c'est à lui qu'incombe la lourde tâche, aidé en cela par les *'urafā'*, d'organiser matériellement l'armée et de veiller à la distribution des soldes (2).

Assez proche du domaine militaire — la jonction des mots *ḥarb* (guerre) et *ṣalāt* (prière) sous la plume des annalistes en est significative — le domaine religieux fait partie, lui aussi, des prérogatives de l'amīr. Représentant de l'imām des Musulmans, le wālī est le chef spirituel de la communauté islamique d'Ifrīqiya, primauté que ne peuvent lui disputer officiellement ni *fuqahā'* ni *quḍāt*, bien qu'il leur arrive, à des degrés divers, de la lui dénier en pratique. Aussi préside-t-il la prière en commun dans la mosquée-cathédrale, et, d'une manière générale, se sent-il le mandat de conserver et de propager la foi, de lutter contre toutes hérésies ou mouvements schismatiques. Ismā'īl ibn Abī Muhāğir (100-101 H.) se fit le champion de la diffusion du credo islamique et concentra toute son attention, semble-t-il, sur la conversion des autochtones (3). A partir de 'Ubaydallāh ibn al-Ḥabḥāb et pendant près de 50 ans, le principal souci des gouverneurs se fixa sur l'extinction de l'hérésie ḫāriğite, autant pour des raisons politiques évidentes que pour des motifs religieux.

Le troisième élément entrant dans la composition des attributs du gouverneur est la fonction judiciaire. En principe, il l'exerce tout entière soit directement soit par l'intermédiaire de la *šurṭa* ou du cadi. Celui-ci n'est qu'un délégué de la puissance publique mais, de par sa position religieuse, de par l'intervention fréquente du calife dans sa nomination, il échappe dans une certaine mesure au contrôle du wālī (4). Mais nous

(1) *Bayān*, pp. 58, 75, etc...
(2) *Ibid.* p. 58.
(3) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ*, p. 287 ; Mālikī, *Riyāḍ*.... p. 75 ; *Bayān*, p. 48.
(4) Voir prochainement dans notre étude de l'organisation judiciaire.

verrons que ce dernier peut le nommer et le révoquer même sous les Abbassides. Le cadi dispose essentiellement de la justice civile à laquelle s'adjoint la juridiction des *ḥudūd*. Le wālī détient quant à lui la justice répressive et criminelle et, comme en Orient (1) sans doute, doit exercer pleinement l'une et l'autre, c'est-à-dire qu'il a le dernier mot dans les affaires politiques et les affaires de sang. Il est à peine besoin de marquer ici ce qu'il peut y avoir d'arbitraire dans les décisions gouvernorales chaque fois que des facteurs d'ordre politique (2) entrent en jeu, car finalement le wālī dispose de quelque chose d'analogue au « *jus gladii* » romain, notion-frontière entre la justice pure et la simple possession de l'autorité.

Enfin, du fait de l'unicité du pouvoir gouvernoral en Ifrīqiya, le wālī se trouve être le chef de l'administration. Nous verrons en détail ses possibilités d'action dans l'analyse de chaque secteur administratif. Globalement, disons qu'il procède à la nomination dans les emplois publics, qu'il contrôle les bureaux ou *dawāwīn* et qu'il a la haute main sur tout ce qui touche à la fiscalité : fixation de l'assiette de l'impôt, sa levée et sa rentrée, ordonnancement et utilisation des dépenses. Par ailleurs, il dispose d'importantes attributions d'ordre monétaire.

Ce dernier point peut prêter, il est vrai, à contestation. M. Dūrī nous dit par exemple (3) que « l'émir surveille la monnaie, frappe des pièces d'argent qui portent en général son nom » et M. Ḥ. Ḥ. 'Abd-al-Wahhāb déclare que la frappe de l'or et de l'argent étant un attribut califal, les wulāt régionaux se contentent de la frappe de la petite monnaie de cuivre ou « *fulūs* » sur laquelle seulement ils peuvent faire inscrire leur nom (4). Or ces deux opinions méritent d'être largement amendées. On retiendra contre M. Dūrī que l'amīr ne frappe pas

(1) Comparer avec les agissements des gouverneurs d'Irak tel al-Ḥaǧǧāǧ : *Ṭab.* VI, pp. 202-209. Cf. aussi E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Lyon 1943, t. II, pp. 405-7.

(2) *Riyāḍ...* p. 142.

(3) *E. I/2* : *sub verbo Amīr.*

(4) *Waraqāt 'an al-ḥaḍāra al-'arabiyya bi Ifrīqiya al-tūnisiyya*, Tunis 1965, p. 408 ; *Idem., Un témoin de la conquête arabe de l'Espagne*, dans *Revue Tunisienne* 1932, 10, p. 146.

seulement des pièces d'argent — cas de l'Irak et des provinces ex-sassanides dominés par le métal blanc — mais aussi de l'or. Et de fait, l'amīr d'Ifrīqiya procède au VIIIe siècle à la frappe de dinars, de 1/2 et de 1/3 de dinars (1). Par ailleurs, ce n'est qu'exceptionnellement aux deux premiers siècles de l'Hégire que les pièces d'or ou d'argent portent le nom du wālī régional (2). On objectera à M. 'Abd-al-Wahhāb que la frappe des deux métaux précieux par les wulāt en Ifrīqiya et en Orient était chose courante au VIIIe siècle. Naturellement dans un pays anciennement byzantin comme l'Ifrīqiya, l'or était le métal dominant mais non exclusif. Le wālī surveillait aussi la monnaie établissait son titre et son pied suivant les directives du gouvernement central et sans qu'il lui fût, semble-t-il, possible d'y opérer d'importants changements comme il adviendra plus tard avec les Aġlabites.

Le contrôle du gouvernement central s'est fait davantage sentir aux débuts du règne de Hišām (106 H.) quand ce calife fit frapper à Wāsiṭ toutes les pièces destinées aux provinces. M. 'Abd-al-Wahhāb possède dans sa collection personnelle des dinars portant fictivement la mention « frappé en Ifrīqiya » mais qui venaient en fait des ateliers de Wāsiṭ, ce qu'on peut déceler tout de suite par leur facture tout à fait différente de celle des dinars ifrīqiyens antérieurs et, inversement, identique à celle des pièces du reste du monde musulman (3). Cet épisode de Wāsiṭ a dû durer jusqu'à l'avènement des Abbassides où nous voyons 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb frapper de nouveau des dirhams (4). Mais là où le wālī avait le plus de liberté d'action, c'est dans la frappe de la monnaie courante de cuivre ou « *fulūs* »

(1) Walker, *Catalogue...* p. 54 et pl. X.

(2) Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, ouvr. cit. p. 454, nous informe qu'al-Ḥaǧǧaǧ fit frapper en 75/694 des *darāhim* dits *baġliyya* avec l'inscription « *Bismillāh. Al-Ḥaǧǧāǧ* » ; consulter le Père Anastase-Marie al-Carmeli : *Al-Nuqūd al-'arabiyya*, Le Caire 1939, pp. 34 à 45.

(3) Maqrīzī, *Risāla fī-l-nuqūd*, p. 9 ; *idem*, *Traité des famines*, trad. Wiet, *J.E.S.H.O.* V 1962 p. 59 ; et M. Chabbi, *Muqaddima li-dirāsat nuqūd Ifrīqiya al-'arabiyya*, *Africa* I, 1966, p. 188.

(4) Lavoix, *Catalogue*, ouvr. cit. II, XXXVIII. A remarquer la frappe de pièces d'argent.

(pluriel de *fals*) sur laquelle il pouvait mentionner ses nom et titre (1) et même reproduire son effigie (2).

Tels sont donc les éléments essentiels du pouvoir wilāyal. Cette puissance considérable s'exerce-t-elle sur le plan pratique ? Bien des facteurs peuvent contribuer à l'exalter ou à la freiner. Le prestige social par exemple qui en est partiellement la conséquence — le wālī étant souvent, de par ses fonctions, le personnage le plus riche et le plus entouré de la province — peut rejaillir sur elle. Il est vrai que cette dernière notion de prestige social, pour autant du moins qu'elle puisse servir d'étai et de stimulus à l'exercice du commandement, est fort complexe. Elle ne saurait se doser seulement par une conformité plus ou moins grande à un idéal donné (noblesse de naissance, origine quraïšite, etc...) mais par le coefficient d'intervention sociale qu'elle peut offrir au gouverneur. Celui-ci étant presque toujours de provenance orientale et une conscience particulariste ayant émergé en Ifrīqiya, l'appui de la *'ašīra* compte peu à l'inverse de l'Orient. L'essentiel semble être la capacité du wālī à se créer un réseau étendu de clientèle et à l'utiliser (3). Ce fut le cas de Mūsā ibn Nuṣayr et de Yazīd ibn Ḥātim, ce dernier pourtant d'origine purement arabe et aristocratique, l'autre *mawlā*. Ils se comportèrent, à plus d'un demi-siècle d'intervalle, comme de véritables souverains, immensément riches et généreux (4). Il est remarquable toutefois que l'Ifrīqiya ait compté de nom-

(1) Walker, *A catalogue...* pp. 60, 61, 79 et XLI. Les émirs d'Ifrīqiya ont commencé assez tôt la frappe de ce type de monnaie dont nous possédons des spécimens remontant à l'an 80 H. et portant le nom de Ḥassān ibn al-Nu'mān : *ibid.* p. XLII. Mais Walker en a fait, à la suite de Lavoix et de Lane-Pool (*Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Londres 1889, IV, 17), une mauvaise lecture, d'où ses explications fantaisistes qu'il reprend aux deux numismates précités. Nous en avons retrouvé au Musée du Bardo quelques types mieux conservés de l'an 80 H. mentionnant bien le nom de Ḥassān.

(2) 'Abd-al-Wahhāb, *Waraqāt*, p. 406, décrit un « fals » frappé à Tilimsīn (Tlemcen) avec l'effigie probable de Mūsā ibn Nuṣayr, ce qui prouve par ailleurs que les ateliers, au moins pour ce type de monnaie, étaient itinérants ou pouvaient le devenir.

(3) Une lecture attentive de sources telles que le *Bayān* en donne la très nette impression. Voir par exemple pp. 68, 69, 87, etc... et aussi plus loin dans l'étude de la *šurṭa* et du *ḥaras*.

(4) Pour Mūsā, *Bayān*, p. 44. A propos de la cour brillante de Yazīd : ' Abd-al-Wahhāb, *Waraqāt*, pp. 131-192.

breux gouverneurs *mawālī* (1). Citons Abū-l-Muhāğir, Mūsā, Muḥammad ibn Yazīd, Ismā'īl ibn Abī Muhāğir. Ibn al-Ḥabḥāb(2).

Les menaces qui pèsent sur le pouvoir wilāyal proviennent soit du corps social soit de l'autorité centrale elle-même. Ainsi le wālī doit-il tenir compte des résistances ou des réticences de l'aristocratie locale dans la période omayyade, plus tard des manifestations d'indiscipline du *Ğund*, ceci sans compter les révoltes berbères qui peuvent tout simplement le chasser de sa capitale et mettre en place un nouveau pouvoir (3).

Dans ses rapports avec le gouvernement central, le gouverneur a joui sans conteste d'une moins grande autonomie sous les Omayyades que sous les Abbassides. Les Califes de Damas freinèrent en effet une puissance d'autant plus dangereuse qu'elle était difficilement contrôlable, par la multiplication des révocations (4) ou des mutations et par la pratique de la *muḥāsaba*.

Plusieurs wulāt s'exposèrent de cette façon à la persécution de leurs successeurs, lesquels, n'hésitaient pas, ici comme en Orient, à employer la torture pour leur faire « rendre gorge ». Rappelé en Orient, Mūsā ibn Nuṣayr fut taxé par Sulaymān ibn 'Abd-al-Malik de la somme de 300.000 dinars, torturé, et il mourut dans l'humiliation (5). De même Muḥammad ibn Yazīd (97-99) subit les tortures de Yazīd ibn Abī Muslim, fut ruiné et incarcéré dans des conditions atroces (6). D'ailleurs ces opérations de récupération auxquelles se mêlent les rancunes personnelles frappent aussi l'entourage de l'ancien wālī, ses clients (mawālī) et ses agents fiscaux et régionaux ('ummāl). Les Nuṣayrides furent traqués et massacrés et « 'Ubayda (ibn 'Abd-ar-Raḥmān al-Sulamī, 109-114 H), prit les agents et compagnons de Bišr (ibn Ṣafwān), les taxa et les tortura » (7).

(1) Dennett l'avait déjà remarqué, *Conversion and the Poll-tax in early Islam*, Cambridge 1950, *Harvard historical monographs*, XXII, p. 39.

(2) *Bayān*, pp. 21, 22, 47, 51.

(3) Entre 140 et 144, il y eut un véritable interrègne ḫarigite. Abū-l-Ḫattāb se comportait en maître à Kairouan et 'Abd-ar-Raḥmān ibn Rustum « établit les *'ummāl* sur les villes d'Ifrīqiya et ses districts », Šammāḫī, *Siyar*, p. 130.

(4) Entre 97 et 129, dans une période de 32 ans, il y eut huit gouverneurs, soit une moyenne de quatre ans de séjour pour chaque gouverneur.

(5) *Bayān*, p. 46.

(6) I. 'A. Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 288.

(7) *Bayān*, p. 50 ; voir aussi Ibn-al-Raqīq, récemment consulté, fol. 19.

En somme, si l'immense pouvoir du wālī (1) lui permet de s'enrichir et de placer ses hommes, de mieux contrôler sa wilāya aussi, la situation, à l'époque omayyade au moins, n'est pas exempte d'un terrible retour des choses.

L'ORGANISATION MILITAIRE

Sous ce titre, nous groupons trois problèmes fondamentaux : structure ethnique de l'armée et son évolution dans le temps, organisation intrinsèque de l'armée, implantation militaire et répartition de l'armée sur le sol maghrébin.

La composition des contingents militaires obéissait, sous les Omayyades, au principe suivant : tout Arabe installé dans une terre conquise doit être considéré comme soldat, si bien que la masse des immigrés arabes en Ifrīqiya peut s'identifier avec l'armée (2). Comme la plupart des Arabes sont venus sans esprit de retour et qu'ils ont fondé des foyers dans leur patrie d'adoption, nous avons donc affaire à une armée de peuplement.

Quand Ḥassān ibn al-Nu'mān reprit en 78 H. les opérations, il ne restait pratiquement plus un seul Arabe des vagues antérieures. Il est probable toutefois que parmi les 40.000 hommes originaires d'Égypte qui l'accompagnèrent (3), un grand nombre se recruta dans la masse des vétérans des campagnes précédentes. On sait qu'en dépit de l'épisode dramatique de la Kahéna, cette expédition fut la bonne. Elle fixa donc la majorité des soldats, bien que l'examen approfondi des sources hagiographiques fasse ressortir une proportion non négligeable de retours

(1) L'examen d'Ibn-al-Raqīq nous confirme dans notre analyse du rôle du wālī. Un témoin oculaire rapporte fol. 19 : « J'ai vu 'Abd-Allāh ibn al-Ḥabḥāb un jour examinant le registre (daftar) du *'aṭā'*, dictant une lettre, donnant des ordres dans un autre coin et ordonnant simultanément de rendre la justice à deux hommes en litige. » Ce tableau d'une activité polyvalente nous présente le wālī comme chef direct de l'administration et de la justice.

(2) Sur l'armée arabe en général, voir Cl. Cahen, *E.I.*/2 su *sub verbo Djaysh.*

(3) *Bayān*, p. 34 ; Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous les Benoû'l-Aṛlab*, p. 72 ; Mu'nis, *Fatḥ al-'Arab*, ouvr. cit. p. 237.

en Égypte et en Orient (1). Il se peut que Mūsā ibn Nuṣayr ait amené avec lui quelques contingents, mais il n'y avait logiquement aucune raison pour qu'il le fît, toute résistance sérieuse ayant été jugulée. L'avènement de Kulṯūm ibn 'Iyāḍ et les nécessités de la lutte contre le ḫāriǧisme amenèrent par contre au Maġrib, en sus d'un certain nombre d'Égyptiens de l'ordre de 2 ou 3.000 hommes, un contingent de Syriens de 12.000 hommes, commandé par Balǧ ibn Bišr al-Qušayrī (2). Après la défaite désastreuse du Sebū (123 H.), l'avant-garde syrienne se réfugia en Espagne cependant qu'Égyptiens et Ifrīqiyens refluaient vers l'Ifrīqiya (3). Il reste pourtant vraisemblable et quoique nous n'en ayons qu'une indication à la fois exagérée et ambiguë d'Ibn al-Qūṭiyya (4), qu'une partie du *Ǧund* syrien retraita aussi en Ifrīqiya, y demeura, et entra donc dans la composition du corps militaire ifrīqiyen. De ces apports externes, il est évident que le plus notable fut celui de Ḥassān, mais il ne l'est pas moins qu'il dut subir une certaine ponction du fait de l'émigration vers l'Espagne. Réciproquement et de par la fécondité exceptionnelle des Arabes, partiellement imputable à leur condition de peuple vainqueur, on peut présumer qu'il y eut un accroissement interne du nombre des hommes aptes au service militaire.

La période abbasside aura vu une augmentation numérique considérable et spasmodique de l'armée en même temps que des changements dans sa structure ethnique. En 144 arrivent les contingents syro-ḫurāsāniens d'Ibn al-Aš'aṯ : 40.000 hommes au dire des chroniqueurs, et en 155 (5), c'est au tour des Syro-Iraqo-Ḫurāsāniens de pénétrer en Ifrīqiya avec Yazīd ibn Ḥātim (6), (50 à 60. 000 hommes). Ce flux d'éléments orientaux ethniquement bariolés est en fait dominé par les Ḫurāsāniens,

(1) Abū-l-'Arab, *Ṭabaqāt*, pp. 35-36 ; Mālikī, *Riyāḍ*, pp. 84-85. Ce sont des cas assez rares mais significatifs d'une certaine proportion qui, en gros, a dû être celle de l'ensemble de la société arabe en Ifrīqiya.

(2) *Bayān*, p. 54.

(3) *Bayān*, p. 55 et I. 'A. Ḥakam, p. 296.

(4) *Tārīḫ Iftitāḥ al-Andalus*, Beyrouth 1957, p. 41, qui nous dit que 10.000 hommes partirent avec Balǧ en Espagne et 10.000 autres se replièrent en Ifrīqiya où ils restèrent.

(5) Kindī, *Wulāt*, p. 131 et *Bayān*, p. 72.

(6) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, ouvr. cit. V, 33.

bouclier militaire du régime, c'est-à-dire par des Persans, mais aussi par des Arabes établis au Ḫurāsān, Tamīmites en particulier (1). Du même coup, non seulement on voit s'introduire dans l'armée et dans la vie de l'Ifrīqiya un élément oriental non-arabe et qui va jouer un grand rôle politique, mais encore l'équilibre tribal arabe va être affecté. De la prédominance yéménite il ne restera rien, et c'est celle du groupe muḍarite, représenté ici par la puissante confédération des Tamīm qui la remplacera (2). Phénomène plus grave encore : nous allons assister à une professionnalisation de plus en plus marquée de l'armée, simple réplique d'une mutation qui s'était produite en Orient, mais qui n'en aura ici que des conséquences plus désastreuses encore, car l'indiscipline militaire s'amplifiera en Ifrīqiya en raison de l'éloignement de la province et de certains autres facteurs. Parmi ces derniers, il faut sans doute compter le manque patent d'unité et de cohésion dans les couches militaires accumulées par le temps et qui est dû autant à des circonstances politiques générales (changement brutal de régime, hostilité des Ifrīqiyens aux Abbassides qu'incarna un 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb) qu'à de maladroites mesures prises par les émirs et principalement Yazīd ibn Ḥātim. C'est ainsi que la vieille armée ifriqo-omayyade qui eût pu être utilement intégrée fut au contraire démobilisée et fixée à la terre. Par ailleurs, l'impression qui se dégage de la lecture des textes est qu'il y avait quelque animosité entre l'armée d'Ibn al-Aš'aṯ et celle de Yazīd ibn Ḥātim.

Inhérent à la structure ethnique de l'armée mais un peu à part, le problème de l'emploi des Berbères mérite qu'on s'y arrête. Il est probable que dès les débuts de la conquête, avec 'Uqba ibn Nāfi' et Abū Muhāğir, un certain nombre de Berbères

(1) Ya'qūbī, *al-Buldān*, Éd. anonyme de Naǧaf 1957, p. 103. Voir aussi la traduction de G. Wiet, Le Caire 1937, pp. 213-34. Les renseignements précieux qui nous sont donnés dans cet ouvrage datent du dernier quart du IXe siècle ap. J. C. — entre 263/876 et 276/889 selon Georges Marçais, *La Berbérie au IXe siècle d'après El-Ya'qūbī*, *Revue Africaine* 1941, p. 40 — mais peuvent valablement et en grande partie s'appliquer au VIIIe. Ainsi quand il nous parle des Tamīmites résidant à Billizma et dans d'autres forteresses du Zāb, qui y apparaissent nombreux, il est évident qu'il s'agit des descendants du *Ǧund* abbasside.

(2) Vonderheyden, p. 77.

convertis dut rejoindre les rangs de l'armée arabe (1). Dans un but d'apaisement, Ḥassān employa le système des otages et il en résulta une intégration à grande échelle d'auxiliaires berbères : il recruta, dit-on, deux corps de 6.000 hommes chacun, provenant de l'ensemble des tribus berbères (2). Mūsā ibn Nuṣayr ne fit qu'utiliser à plein le même système en y adjoignant celui du *walā'* (formation massive de liens de clientèle) et réussit ainsi à gonfler le nombre de ses troupes (3). Il y a quelque chose de paradoxal (4), de prime d'abord, à voir ces ennemis acharnés d'hier accourir vers l'armée de leur vainqueur, c'est-à-dire vers l'instrument qui les avait asservis, et qui maintenant les libère : les Berbères se faisaient en effet exempter de l'impôt en même temps qu'ils se laissaient attirer par l'appât du butin. L'armée fut donc en Ifrīqiya un puissant moyen d'islamisation car, à la nécessité théorique d'une conversion à l'Islam comme condition d'une entrée dans l'armée, il faut ajouter l'influence réelle que pouvait exercer le milieu militaire arabe sur la foi toute fraîche des nouveaux-venus. Grâce aux Berbères, l'Espagne fut conquise, ce qui souligne toute la réussite de cette politique d'ouverture au monde berbère. Mais bientôt des problèmes graves se posaient. Les sources mentionnent en effet la vigueur des revendications des soldats berbères et leurs exigences égalitaires pour le *nafal* et le *'aṭā'*, et nous rapportent la façon dont leur délégation fut éconduite d'auprès Hišām ibn 'Abd-al-Malik (5). La révolte *ḫāriǧite* ne saurait certes en aucun cas être circonscrite aux

(1) Les allusions des sources anciennes sont fugitives et obscures ; aussi les affirmations péremptoires de M. Mu'nis mériteraient-elles d'être tempérées : *Fatḥ al-'Arab*, ouvr. cit. pp. 286 et suiv. Nous avons toutefois une indication claire et expresse de ce fait dans Yāqūt, *Mu'ǧam al-Buldān*, ouvr. cit. IV, 420, qui ne cite pas ses sources.

(2) I. 'A. Ḥakam, p. 271 ; *Bayān*, p. 38 ; Ibn Raqīq, fol. 7 ; *Ma'ālim*, I, 61.

(3) Pseudo-Ibn Qutayba, *al-Imāma wa-l-Siyāsa*, Le Caire 1904, II, p. 105, distingue bien entre les soldats du *Dīwān*, les *mutaṭawwi'a*, et les Berbères des tribus. Les premiers sont les soldats arabes régulièrement inscrits dans le *Dīwān al-Ǧund* les seconds sont des volontaires à titre individuel, les derniers des contingents collectifs. Remarquons que cet ouvrage si bien enseigné sur l'œuvre ifrīqiyenne de Mūsā ibn Nuṣayr a probablement utilisé une tradition diffusée par les Nuṣayrides.

(4) J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, trad. arabe de Abū Rīda, Le Caire 1958, pp. 329-30, souligne bien la position originale de l'Ifrīqiya en ce domaine.

(5) *Ibid.* p. 331 ; Mu'nis, *Fatḥ al-'Arab*, p. 291.

éléments berbères de l'armée, car elle s'appuya aussi sur la revendication paysanne et civile de la suppresssion de la capitation *(Ğizya)* et d'une façon générale sur un mécontentement diffus des massses berbères devant les exactions multiples du fisc arabe. Mais il est probable qu'elle fut originellement suscitée, puis longtemps encadrée, par les anciens auxiliaires. Dans ces conditions, il est évident que ceux-ci durent déserter l'armée arabe, que les dirigeants arabes, après l'éclatement de la révolte, perdirent confiance en eux et ne les employèrent plus. A partir de 122 H, on n'entend plus parler, dans nos textes, de Berbères dans l'armée. Cet élément redevient donc un élément hostile, et, du point de vue de l'histoire militaire, l'armée arabe se déberbérise, si l'on peut dire.

Il y a lieu d'examiner sous la rubrique de l'organisation interne de l'armée le mode de rétribution, la structuration en unités, l'encadrement et le commandemant.

Aux deux premiers siècles de l'Islam, le système de rétribution le plus généralement pratiqué en Orient est celui du *'aṭā'* (1) ou soldes en numéraire distribuées cycliquement aux combattants par les autorités. Le *'aṭā'* apparaît alors comme une dépense budgétaire régulière. Il n'en va pas de même du système appliqué en Syrie et qui est peut-être et en dépit de certaines conclusions récentes (2) un héritage de l'organisation byzantine antérieure des *thèmes*. Le caractère le plus propre du système syrien du *Ğund* est que les soldats vivaient directement des revenus des districts — cinq en tout — auxquels ils étaient attachés (3), sans qu'il y eût de centralisation préalable puis de redistribution par les pouvoirs publics. Le reste ne saurait être qu'hypothèses : les troupes jouissaient-elles ainsi de certains droits sur le sol, ou bien le même processus que pour le *'aṭā'* se répétait-il avec

(1) *E. I./2*, art. *'aṭā'* par Cl. Cahen.

(2) Kubbel, *Sur certains traits du système militaire omayyade*, dans *Palestinskiy Sbornick*, III/66 (a958). Analyse en français dans *Arabica* 1960, 2, pp. 9-21. Pour M. Kubbel, le *Ğund* a une origine purement arabe.

(3) Balāḏurī, *Futūḥ al-Buldān*, pp. 137-8 ; Ya'qūbī, *Buldān*, édit. cit. de Naǧaf, p. 82, qui ne donne qu'une description géographique.

Fragments de Qudāma ibn Ğa'far, *Kitāb al-Ḫarāǧ*, *apud* de Goeje, *B. G. A.* VI pp. 246-7 ; D. Sourdel *E. I./2*, *sub verbo* Djund.

cette différence qu'il est ici au niveau de la *kūra* et non de la province ? Il demeure en tout cas que la disparité essentielle entre les deux types d'organisation provient davantage de facteurs d'ordre économique que de facteurs d'ordre géographique (dissémination des troupes dans des circonscriptions militaires, fait banal en soi).

Quel fut le mode de rétribution en Ifrīqiya ? A première vue, l'examen du cas de l'Espagne déjà bien étudié, devrait faire pencher la balance du côté du système du *Ǧund*. En Espagne, en effet, les soldats conquérants se partagèrent une grande partie des terres et se fixèrent au sol, les Arabes obtenant les terres basses et fertiles, les Berbères les emplacements montagneux les moins riches (1), mais on ne nous précise pas quel fut le statut de ce sol partagé. Il y a là toutefois des similitudes difficiles à nier avec la Syrie. Elles ne feront que s'accentuer après la pénétration des troupes de Balǧ qui furent installées dans des *Kuwar muǧannada* et, évidemment, encore plus avec l'établissement des Omayyades. Aussi paraît-il raisonnable de partager là-dessus le point de vue de Lévi-Provençal, après l'avoir délesté d'une terminologie qui n'est pas toujours correcte, sur l'existence en Espagne d'un système de rétribution au niveau local : celui de la *kūra* — probablement en liaison avec une certaine forme de jouissance du sol (2).

Or, en dépit de tout ce qui pouvait rapprocher l'Espagne et l'Ifrīqiya en maints domaines, le système ifrīqiyen fut radicalement différent. L'Ifrīqiya ne connut pas de partage des terres et bien que les juristes admettent que le statut de la terre dans cette province leur pose une énigme (3), il est manifeste qu'un phénomène aussi important n'aurait pu leur échapper s'il avait eu lieu. Les divisions des *fuqaha'* restent en effet conventionnelles : terres de *'anwa*, terres de *ṣulḥ*, terres dont les occu-

(1) Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, 87, et III, 199-200. Dāwudī, *Kitāb al-Amwāl*, fragment édité par 'Abd-al-Wahhāb et Dachraoui dans *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, II, pp. 428-29.

(2) *Hist. de l'Espagne musulmane*, ouvr. cit. I, pp. 48-9, III, pp. 68-9 ; Ḥ. Mu'nis, *Faǧr al-Andalus*, Le Caire 1959, pp. 555-60.

(3) Dāwudī, *ibid.* p. 428.

pants se sont convertis à l'islamisme (1). Non moins significatif est le fait qu'ils semblent considérer le cas de l'Espagne comme précisément exceptionnel (2). Le Maġrib dans son ensemble n'aura connu la pratique des concessions foncières — au sens large du mot — en contrepartie du service militaire qu'avec les Almoravides. Nous sommes donc d'accord avec M. Hopkins quand il souligne que « this well known procedure was thus adopted very late in the Maghrib » (3), de même que, en accord avec M. Sourdel, nous pensons que le terme *Ǧund* appliqué à l'Ifrīqiya devait désigner les troupes venues d'Orient avec les *wulāt* abbassides, pour prendre avec les Aġlabites une acception tout à fait spéciale : celle des troupes personnelles de l'*Amīr* (4).

La rétribution de l'armée se fait donc en Ifrīqiya normalement par le *'aṭā'*. A ce sujet, les preuves pourraient être multipliées sans difficulté (5). Sous les Omayyades, les soldes allaient à la grande majorité, sinon à la totalité des Arabes d'Ifrīqiya. A l'instar de l'Égypte (6) et des autres provinces, leurs familles et leurs enfants devaient même percevoir des allocations et des distributions alimentaires *(arzāq)*. Avec les *Wulāt* abbassides, les pensions se seraient surtout portées sur l'exercice effectif du service militaire dont beaucoup d'Arabes des premières vagues furent exclus, avons-nous dit. Une allusion d'Ibn al-Qūṭiyya, relevée par Vonderheyden (7), autorise à croire en effet à une

(1) On trouve cette division chez Dāwudī et chez la plupart des *fuqahā'*. Par exemple le cheikh al-Fāsī, *faqīh* tardif mais qui reproduit les vieilles solutions d'Ibn Abī Zayd, *al-Aǧwiba al-Fāsiyya*, manuscrit prêté obligeamment par le cheikh Djaït, non paginé. Plus intéressantes encore sont les indications de Suḥnūn : *Mudawwana*, Le Caire 1323, XI, pp. 175-199. Voir aussi Hopkins, ouvr. cit. p. 30.

(2) 'Abdallāh ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir wa-l-Ziyādāt*, manuscrit de l'Université de Tunis, 5192, I, 340 suiv. : « *al-Qawl fī arḍ al-Ǧizya wa l-ḥukm fī arḍ al-Andalus allatī qusimat walam tuḥammas* ».

(3) *Medieval Muslim government*... p. 83.

(4) *E. I.*/2, art. cit.

(5) I.'A. Ḥakam, *Futūḥ*, p. 288. Ibn al-Raqīq, *Tārīḫ*, fol. 23 ; *Bayān*, p. 58 ; *Riyāḍ*, p. 122.

(6) Sous Maslama ibn Muḥallad, on trouve mention d'un fonctionnaire spécialement dévolu à une tâche d'« état-civil » consistant à rechercher et à inscrire les nouveau-nés sur le *siǧill* des *a'ṭiyāt* : *Futūḥ Miṣr* p. 146 ; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ* p. 167.

(7) Qūṭiyya, ouvr. cit., p. 41 ; *Berbérie orientale*..., p. 79.

véritable démobilisation des anciens éléments par Yazīd ibn Ḥātim, réorganisateur de l'armée ifrīqiyenne. L'ancien *Ǧund* omayyade fut installé dans la vallée de la Medjerda et très certainement doté de terres collectives que l'étude de la toponymie peut situer avec précision. Ainsi trouve-t-on le *Henšīr el Agaline (al-'Agālīn)* sur la feuille de Mateur (1), tirant son origine des *Banū 'Uqayl*, branche de *'Āmir ibn Ṣa'ṣa'a*, tribu muḍarite (2). Sur la feuille de Tebourba, un *Djebel Mahrine* et une localité du nom de *Mahrine* (3) rappellent le clan de *Mahra*, formation yéménite s'apparentant à *Quḍā'a* (4). Citons aussi le *Djebel el Anserine* et le lieu-dit *el Anserine* sur la même feuille, *Kalbine* et *Lezdine* sur celle de l'Ariana (5).

La nouveauté principale concernant le *'aṭā'* à l'époque abbasside est donc sa limitation aux éléments du *Ǧund*. Mais il y a lieu de considérer aussi son rôle politique grandissant, en plus de son rôle économico-social et de ses répercussions sur la vie quotidienne (6). Tout manquement ou tout retard dans le paiement de la solde provoque séditions et révoltes, ce qui révèle une profonde dépendance du pouvoir comme de l'armée vis-à-vis du problème des pensions.

Sur le rythme temporel de leur distribution, on ne dispose pas d'informations précises. Une allusion d'Ibn 'Abd al-Ḥakam disant que Yazīd ibn Abī Muslim ordonna, par mesure de vengeance, à Abdallāh ibn Mūsā ibn Nuṣayr de se préparer à payer de son propre argent le « *'aṭā'* du *Ǧund* » pour cinq ans (7) peut amener à croire à un paiement annuel des soldes. Mais ce

(1) *Carte de Tunisie au* 1/50.000e, F. XII.

(2) Ibn Ḥazm, *Ǧamharat Ansāb al-'Arab*, Le Caire 1962, pp. 290-2.

(3) *Carte...* F. XIX.

(4) *Ǧamhara*, ouvr. cit. p. 440.

(5) *Carte...* F. XIII. *Lezdine* provient manifestement de *Azd* dont nous savons qu'il y eut en Ifrīqiya plusieurs représentants, et non comme le suppose Pellegrin de la racine berbère *Azday* = palmier dattier : *Essai sur les noms de lieux...* p. 73. D'une façon générale, les clans auxquels se rapportent ces toponymes n'ont pas participé à la vague bédouine du XIe siècle. Leur établissement en Ifrīqiya doit donc se situer au Haut Moyen-Âge : on les trouve d'ailleurs fortement installés en Égypte au VIIIe siècle et l'on sait que les Arabes ifrīqiyens en proviennent : *Futūḥ Miṣr*, p. 166.

(6) Ibn Farrūḫ fermait boutique quand le Ǧund recevait son *'aṭā'* : *Riyāḍ*, p. 122.

(7) *Futūḥ...* p. 288.

n'est là qu'hypothèse tout au plus probable et qui présuppose une entière confiance dans la véracité formelle des expressions échappant à cet auteur. L'impression se dégage pourtant de l'existence d'un rythme régulier de distribution, qui n'exclut pas des distributions exceptionnelles à la veille d'une expédition ou d'un combat, à titre d'avance ou de gratification (1).

Pour pouvoir évaluer le taux du *'aṭā'* en vigueur en Ifrīqiya, nous disposons d'une grille de comparaison avec l'Orient et d'une information d'Ibn al-Atīr relative au *Ǧund* aġlabite à la fin du second siècle de l'Hégire. Dans les provinces soumises au monométallisme d'argent comme l'Irak, le taux du *'aṭā'* oscillait entre 200 et 1200 dirhams par an et par homme, la majorité des guerriers touchant entre 500 et 1000 (2). En Égypte, dont la base monétaire était le dinar d'or, 40.0000 hommes percevaient régulièrement des pensions : on connaît les chiffres pour 4.000 d'entre eux, soit le dixième des pensionnés, qui touchaient 200 dinars chacun (2.800 à 3.000 dirhams), les autres étant cantonnés à des taux inférieurs (3).

D'après Ibn al-Aṯīr (4), en 196 H/812, le fils d'Ibrāhīm ibn al-Aġlab, 'Abdallāh, alors gouverneur de Tripoli, eut à faire face à une révolte du *Ǧund* de cette ville et recruta pour la mater des Berbères qu'il attira avec des distributions quotidiennes de *'aṭā'*. Il donna par jour 4 dirhams au cavalier et 2 au fantassin, ce qui fait environ 1.400 et 700 dirhams par an, Il se peut que ces chiffres aient été élevés en raison des circonstances particulières où se trouvait l'émir, mais nous avons là néanmoins une donnée précieuse qui corrobore ce que nous savons déjà de l'Orient. Ils sont sans doute valables au moins pour la fin du VIIIe siècle, si bien qu'il paraît légitime d'affirmer, compte tenu de l'augmentation circonstancielle que nous avons signalée comme probable, que le taux du *'aṭā'* oscillait en Ifrīqiya entre 1.000 et 1.200 dirhams pour le cavalier, 500 et 600 pour le fantassin (5).

(1) Exemple de Ḥanẓala ibn Ṣafwān à la veille d'*al-Qarn, Bayān*, p. 58.

(2) Cl. Cahen, art. *'aṭā'* dans *E. I./2.*

(3) Nous avons à ce sujet un texte de Maqrīzī se rapportant à l'époque omayyade et qui reproduit manifestement une source ancienne, *Ḫiṭaṭ*, p. 167.

(4) *Kāmil*, ouvr. cit. V, 156.

(5) L'examen, tout récent, d'Ibn-al-Raqīq nous confirme dans nos déductions.

Évidemment il ne s'agit là que de taux moyens et ici comme en Orient, au bas comme au haut de l'échelle, il a pu y avoir des extrêmes.

La gestion des finances de l'armée revient au *Dīwān al-Ǧund* dont la tâche consiste surtout à tenir à jour les listes des combattants. Il se fait aider par les *'urafā'* qui recensent les guerriers dont ils ont la charge (d'une quarantaine à une dizaine (1)) et s'assurent de leur présence effective. Aucune mention de l'existence de *'urafā'* en Ifrīqiya ne se rencontre explicitement dans les textes, mais ils sont partout ailleurs dans les provinces musulmanes y compris l'Égypte (2). Il serait surprenant que l'Ifrīqiya fasse exception, d'autant que toutes les autres institutions y existent normalement. Ces *'urafā'* supposés doivent aussi assurer la liaison entre l'administration et la troupe, surveiller l'état d'esprit des soldats et exercer à l'occasion un certain encadrement militaire. Fonctionnaire, le *'arīf* est aussi un soldat d'élite à qui on fait appel pour les tâches délicates (3).

C'est sans aucun doute le facteur généalogique qui a commandé la structure de l'armée. Comme dans les villes-camps d'Irak (4), l'Ifrīqiya a dû disposer d'un certain nombre de « cadres de mobilisation », unités dans lesquelles viennent s'insérer le contingents tribaux selon les apparentements suscités par l'administration et qui ne suivent pas toujours les liens de sang admis. On ignore naturellement tout de la composition de

Avant la bataille d'al-Aṣnām, Ḥanẓala aurait distribué à ses soldats 50 dinars chacun, puis aurait abaissé ce taux à 40 et 30 dn. devant la venue massive des gens au combat, fol. 23. Le premier chiffre nous semble correspondre au taux habituel du fantassin : 50 dns c'est-à-dire 6 à 700 dirhams.

(1) Ṭabarī, IV, 49, parle des *'irāfāt* de *Kūfa* aux début de la conquête : elles seraient de 43 hommes ; N. Fries, *Das Heereswesen des Araber zur Zeit der Omaijaden nach Ṭabarī*, Tubingen 1921, p. 14 : une *'irāfa* équivaudrait à 10 hommes.

(2) En 71 H., 'Abd-al-'Azīz ibn Marwān crée les *'irāfāt* en Égypte, Kindī, *Wulāt*, p. 72. Pour Baṣra, voir al-'Alī, *aṭ-Ṭanẓīmāt al-iǧtimā' iyya wa-l-iqtiṣādiyya fī-l-Baṣra fī-l-qarn al-awwal*, Bagdad 1953, pp. 97-100.

(3) Fries, *ibid.* pp. 17-18 ; Cl. Cahen & al-'Alī, art. *'Arīf* dans *E. I.*/2.

Pour la distribution du *'aṭā'*, nous savons qu'à Kūfa il était versé aux commandants des *asbā'* et aux porte-étendards qui le répartissaient ensuite entre les *'urafā'* qui opéraient à leur tour les distributions : Ṭabarī, IV, 49.

(4) Massignon, *Explication du plan de Koufa* dans *Mélanges Maspéro*, Le Caire 1940, III, pp. 338-9.

ces unités et même jusqu'à leur nom : *Aḫmās* (1) comme semble nous inciter à le croire un passage d'Ibn 'Abd al-Ḥakam, ou *Asbā'* comme peut nous le suggérer l'organisation d'armées ifrīqiyennes ou maghrébines à des époques plus basses, sous les Fāṭimides (2), les Almoravides (3) et les Ḥafṣides (4). La seconde solution semble manifestement plus plausible du fait de la fréquence et de la vigueur des persistances. Ces cadres mobilisateurs sont en même temps des divisions tactiques dans les batailles et se recoupent confusément avec d'autres articulations plus proprement militaires comme le centre et les ailes. A leur tête se placent des *Umarā' al-Asbā'* ou *al-Aḫmās* (5) appartenant au groupe ethnique dominant dans l'unité, à moins qu'ils ne se soient imposés par leur valeur personnelle. Aussi avons-nous la hiérarchie suivante : l'*Amīr* ou *Wālī* de la province, deux ou trois *Quwwād* qui le suppléent directement et qu'il peut déléguer à la tête de l'expédition (6), les commandants des unités de mobilisation, les commandants des contingents tribaux, les *'urafā'* (7). A l'époque abbasside, des modifications ont pu intervenir dont nous ignorons tout, mais le cadre tribal a dû rester vivace comme en s'en convainc à la lecture de Ya'qūbī décrivant les garnisons ifrīqiyennes au temps des Aġlabites (8). Quant au commandement, il a suivi le courant de

(1) *Futūḥ...* p. 288. Ce passage parle du *ḫaras* et nous dit que Yazīd ibn Abī Muslim « wašama aydiyahum wa ǧa'alahum aḫmāsan » = « marqua leurs mains et les distribua en cinq groupements ».

(2) al-Qāḍī al-Nu'mān, *Kitāb. Iftitāḥ al-Da'wa*, manuscrit qui sera publié prochainement par M. Dachraoui à qui nous devons ce renseignement.

(3) Hopkins, p. 73.

(4) R. Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, Paris 1947, II, p. 91, citant Ibn Ḫaldūn : *Berbères...* II, 366, 449-50, mais nous ne pensons pas qu'il s'agisse « d'un nombre porte-bonheur ».

(5) C'est du moins ce qui se passe habituellement en Orient à la même époque. Multiples références dans Ṭabarī et Balāḏurī, *Ansāb al-Ašrāf*, éd. Goïtein, Jérusalem 1936, V, p. 259 par exemple.

(6) C'est ce qu'on peut inférer de la description que fait Ibn al-'Iḏārī de la bataille du Sebū, *Bayān*, p. 55.

(7) En même temps que le rôle d'intendance qui leur est dévolu, ceux-ci exercent un commandement subalterne, mais ils ne forment pas le seul cadre après l'amīr ainsi que l'affirme N. Fries *Das Heereswesen...* ouvr. cit. p. 17 : « Der einsige Unterführer den die omaijadischen Heere hatten, war der *'arīf* ». Il y a lieu d'ailleurs d'intercaler dans cette série les *Aṣḥāb al-Ra'yāt* ou porte-étendards.

(8) La marche du *Zāb* était en particulier tenue par des détachements à structure tribale : *Buldān*, trad. Wiet, pp. 214-15.

professionnalisation qui pénétra qlors si profondément l'armée. Sous les *Wulāt* omayyades, le haut commandement était pratiquement monopolisé par les grandes familles arabes, tels les Fihrites, et représentait d'une certaine façon les intérêts locaux face à un gouverneur venu d'Orient (1). A l'époque abbasside, les chefs importants étaient les éléments du *Ǧund*, assez souvent tamīmites au demeurant (2), en rapport avec la prédominance de leur groupe. Le fait capital est cependant l'influence qu'ils réussirent à acquérir sur le *Ǧund* et l'utilisation qu'ils en firent pour leurs ambitions propres. A cet égard, il apparaît clairement que l'esprit régional, dépassant l'étroit cadre tribal, et se recoupant avec une nette vision des intérêts professionnels, commence à dominer les troupes et à niveler leurs disparités ethniques : la personnalisation et l'indiscipline du commandement n'en sont que la conséquence (3).

L'étude de l'implantation géographique de l'armée exige que l'on définisse au préalable l'orientation du système militaire arabe et ses finalités qui, multiples, évoluèrent avec le temps. On sait que Rome avait conçu et réalisé une structure fondamentalement défensive basée sur le *limes*. S'adaptant à des réalités encore plus menaçantes, Byzance accentua cette tendance et créa des lignes défensives transversales, complexes dans le détail, fragiles, émiettées en fortins et en *qṣūr* hâtivement construits et exprimant vigoureusement l'obsession berbère. Du point de vue de l'administration militaire, l'Afrique byzantine était divisée en quatre territoires : Byzacène, Tripolitaine, Numidie et Maurétanie, ayant chacun à sa tête un *duc* assisté d'un certain nombre d'officiers et entouré d'une imposante bureaucratie (4).

(1) *Bayān*, p. 54, Ḥabīb ibn Abī 'Abda se pose comme le défenseur des Ifrīqiyens contre les insolences syriennes à la bataille du Sebū.

(2) Ex. : Tammām ibn Tamīm al-Tamīmī et Ibrāhīm ibn al-Aġlab.

(3) A l'époque abbasside, le terme de *Quwwād* apparaît fréquemment pour désigner les grands chefs. Mais il ne s'agit, à notre sens, que d'une projection rétrospective. Au Bas Moyen-âge, le terme a pris une résonance maghrébine spécifique d'où a découlé l'appellation de *Qāyid, vulgo Gāyid*, francisée en *caïd*.

(4) Ch. Diehl, ouvr. cit. I, pp. 126 à 137.

L'organisation militaire arabe porte quant à elle la marque de ses origines : elle s'est assise en effet sur les débris d'un écrasement total des Berbères, donc sur un sentiment de sécurité. Aussi bien visa-t-elle, du moins pendant plus d'un tiers de siècle d'accalmie (86-123), à assurer simplement la présence arabe tout en prenant des précautions du côté de la mer et à l'encontre des débarquements byzantins. D'où une implantation de détail fondamentalement urbaine et garnisaire, sauf l'exception des *ribāṭs* maritimes du Sahel (1), que domine la ville-camp de type arabe-oriental, Kairouan. Face à la profonde ruralisation du système byzantin (2), face à sa grande et stérile complexité, le système arabe s'affirme comme plus simple, plus concentré, et en meilleure harmonie avec la structuration administrative en *kuar* sur laquelle il se surimpose.

Vers 120 de l'Hégire / 738, des modifications importantes interviennent. Les expéditions en Sicile prennent beaucoup d'ampleur (3), orientent l'Ifrīqiya vers la Méditerranée occidentale et centrale, et, faisant émerger le rôle de Tunis (4), impriment du même coup une allure offensive au système d'implantation. Par ailleurs, les troubles ḫārigites qui éclatèrent peu après suscitèrent à l'inverse une tendance défensive quand, après la mobilité des débuts, l'abcès se fut fixé dans le Zāb. Le système arabe se serait alors scindé en deux niveaux d'organisation : un niveau à vocation locale, celui des chefs-lieux garnisaires tels que Tabarka, Béja, Gabès, Gafsa, etc.. où l'armée apparaît comme force publique à la disposition du sous-gouverneur ou

(1) Dès avant la construction par Hirṯima ibn A'yun (180 H.) du *ribāṭ* de Monastir, il y eut probablement de petits *ribāṭs* face à la mer comme le laissent croire les sources hagiographiques.

(2) Chr. Courtois va contre cette idée, *De Rome à l'Islam*, art. cit. p. 39 ; si nous admettons qu'il y eut évolution entre Rome et Byzance dans la voie d'une plus grande urbanisation des organes de défense, il n'en subsiste pas moins des formes vraiment rurales de protection dont était grandement tributaire la Byzacène. Cf. Ch. Diehl, *ouvr. cit.* I pp. 185-215 ; voir aussi la carte des installations militaires de Byzacène dans le même volume.

(3) Entre 103 et 107, Bišr ibn Ṣafwān entreprend une incursion en Sicile dont il ramène beaucoup d'esclaves : *Bayān*, p. 49, et en 123 H, Ḥabīb ibn Abī 'Abda était également en Sicile : *ibid.* p. 53.

(4) Qīlbiya, plutôt que Nūba, aurait joué de même un rôle de port d'embarquement pour la Sicile : *Buldān*, édit. Naǧaf, p. 101.

'āmil, et un niveau d'intervention générale limité à Kairouan, Tunis, le Zāb et la Tripolitaine. Nous retrouvons ainsi, différemment agencés, les quatre territoires militaires byzantins, la Sitifienne étant absorbée par le Zāb arabe, et Tunis, quoique création nouvelle, continuant le rôle de Carthage. Au vrai, ce système ne put se stabiliser de cette façon que vers la fin de l'époque abbasside et sous la poussée des faits eux-mêmes. Examinons la question en détail.

Le rôle militaire de Tunis doit beaucoup à la fondation par Ḥassān ibn Nu'mān d'un arsenal maritime (vers 82 H.), mais il n'a pu valablement s'affirmer qu'après 120 H. quand, par exemple, les sources nous montrent un 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb s'appuyant sur le *Ǧund* de cette ville pour conquérir le pouvoir (1) (127 H.). Jusqu'alors, Kairouan pouvait se considérer comme le centre incontesté de l'armée d'Afrique. Siège d'une partie du *Ǧund*, centre de toutes les rébellions (2), le Tunis abbasside ne supplanta pas toutefois Kairouan dont le rôle, amoindri, persista néanmoins comme celui du rassemblement le plus important des forces loyalistes et l'un des grands nœuds militaires. Le *Bayān* nous dit par exemple que quand 'Amr ibn Ḥafs se dirigea de Kairouan vers le *Zāb*, l'Ifrīqiya fut « vidée de ses soldats » (3). Quand le gouverneur al-Faḍl ibn Rawḥ envoya à Tunis un nouveau *'āmil*, il le fit escorter par le « *'askar* » de Kairouan qui eut un affrontement sanglant avec les troupes d'Ibn al-Ǧārūd (4).. Enfin, le même auteur parle de la « masse des soldats » de cette ville et de ses *quwwād* (4). Devant ces témoignages des sources, on ne peut que rejeter l'idée courante chez certains historiens, d'une primauté militaire de Tunis à l'époque abbasside (5).

Quant au Zāb, il a dû de tout temps être le siège d'une forte occupation militaire — et c'est là notamment qu'on perçoit le

(1) I. 'A. Ḥakam, p. 300 ; *Bayān*, p. 60 ; Nuwayrī dans De Slane, *Berbères...* I, pp. 364-5.

(2) Comme celles d'al-Ḥasan ibn Ḥarb, d'Ibn al-Ǧārūd et de Tammām ibn Tamīm : *Bayān*, pp. 74, 86, 89.

(3) *Bayān*, p. 75.

(4) *Ibid.* pp. 87-88.

(5) Idée qu'on retrouve discrètement exposée dans Vonderheyden, *ouvr. cit.* p. 80, et que M. 'Abd-al-Wahhāb a défendue oralement devant nous.

plus la continuité entre Byzantins et Arabes, ces derniers utilisant pleinement les vieilles villes garnisaires byzantines — mais il n'a pu s'individualiser comme marche militaire avant 144 H et les débuts de l'ère abbasside. Jusque-là, nous avons affaire à une dissémination en circonscriptions militaires calquées sur les *kuar* et sans lien entre elles. Peut-être y-a-t-il eu avec 'Abd-ar-Raḥmān ibn Ḥabīb, dont un poids de verre daté de 127 H. nous mentionne le nom d'un *wālī* pour Mīla (1), un essai de regroupement bicéphale dirigé par deux pôles de surveillance, Mīla au Nord et Ṭubna au Sud. Face aux menées ḫāriǧites et à l'agitation des tribus du Maġrib moyen, le Zāb se constitua progressivement comme un rempart protégeant les plaines d'Ifrīqiya et prit des allures de marche avec comme capitale Ṭubna, dotée par 'Amr ibn Ḥafṣ d'une nouvelle enceinte. Si en effet, les gouverneurs abbassides eurent à cœur, chaque fois que l'un d'eux arrivait en Ifrīqiya, de se diriger vers le Zāb avec la masse de leurs soldats, c'est précisément parce que la région ne pouvait se défendre toute seule mais offrait cependant des points de résistance qu'il fallait renforcer. Ces allées et venues durent logiquement y laisser des dépôts, et c'est ainsi qu'apparut avec Ibrāhīm ibn al-Aġlab, au dernier quart du VIII^e^ siècle, une armée du Zāb qui se montra capable de hisser son chef à la tête de toute la *wilāya* d'Ifrīqiya.

De la même façon le rôle militaire de la Tripolitaine s'enfla-t-il considérablement, autant en rapport avec les nécessités de la lutte anti-ḫāriǧite qu'avec les multiples séditions du *Ǧund* du Nord face auxquelles le gouverneur de Tripoli se posa en champion de l'autorité établie. Si, comme on le verra, on fit parfois appel à son arbitrage, c'est très certainement parce qu'il pouvait s'appuyer sur une force militaire respectable. Mais ceci nous amène à l'examen des rapports entre autorité civile et autorité militaire que nous étudierons avec l'organisation administrative.

En combinant les informations livrées par le *Bayān* avec celles données par le *Kitāb al-Buldān* de Ya'qūbī dont la description,

(1) G. Marçais et Lévi-Provençal, *Note sur un poids de verre du VIII^e^ siècle, Annales de l'Institut d'Études orientales d'Alger*, III, 1937, p. 7.

faite sous les Aġlabites, peut être à notre avis, utilisée pour la période précédente, on peut dresser la liste suivante des régions militaires arabes, de leurs centres et des différentes circonscriptions qui y sont vraisemblablement incluses (1).

1. *Région militaire de Tunis.* Centre : Tunis.

Circonscriptions : Ǧazīrat Šarīk (2) (Chef-lieu militaire : Qlībiya) ; Béja (2) (Béja) ; Tabarka (Tabarka (3)) ; Ṣatfūra (Ṣatfūra).

2. *Région militaire de Kairouan.* Centre : Kairouan.

Circonscriptions : Qammūda (Maḳkūra (4)) ; Qaṣṭīliya (Tozeur (5)) ; Gafsa (Gafsa) ; Gabès (Gabès (6)) ; Nafzāwa (Bišrī (7)).

3. *Région militaire de Tripolitaine.* Centre : Tripoli.

Circonscriptions : Fazzān (Germa (8)) ; Zwīla ?

4. *Région militaire du Zāb* (9). Centre : Ṭubna.

Circonscriptions : Mīla (*id.*) ; Baġāiya (*id.*) ; Niqāwus (*id.*) ; Maqqara (*id.*) ; Billizma (*id.*) ; Sétif (*id.*).

La Šurṭa et le Ḥaras

La *šurṭa* apparaît à cette période avant tout comme un corps militaire d'élite. Nous en avons quelques rares mentions dans nos textes. Ainsi lors de la révolte d'Ibn al-Ǧārūd, en 178 H, l'amīr

(1) Faisons remarquer que l'idée d'une hiérarchie entre les diverses circonscriptions militaires, elles-mêmes devinées plutôt que prouvées, et les centres de rayonnement tels que Tunis est de l'ordre de l'hypothèse, à l'exception peut-être du Zāb.

(2) Ya'qūbī, *Buldān*, p. 101. Le chef-lieu administratif serait Nūba.

(3) *Bayān*, p. 67.

(4) *Buldān*, p. 101, et traduction Wiet, p. 211. Maḳkūra est en même temps le chef-lieu de la *kūra*. Mais la région est « remplie de villes et de citadelles ».

(5) *Ibid.*, p. 102.

(6) *Ibid.*, p. 99. Il se peut que cette ville ait été soumise à notre époque au contrôle du *'āmil* de Tripoli.

(7) Et non Biššara comme a lu G. Wiet, p. 213, après Vonderheyden, p. 51.

(8) *Buldān*, p. 98, semble penser que le *Fazzān* fait partie du *'amal* de Barqa. Comme c'est probablement Ibn-al-Aš'aṯ (144-148 H) qui le soumit, il est légitime de le compter dans le gouvernement de Tripoli. Voir Brunschvig : *art. cit.* p. 23.

(9) *Ibid*, pp. 102-103.

al-Faḍl ibn Rawḥ entend le bruit du tambour du *ṣāḥib al-šurṭa* de ce même Ibn al-Ǧārūd venu dans un dessein militaire (1). Il est clair que si ce dernier dispose d'un *šurṭa*, c'est en vertu des attributions de souveraineté qu'il a usurpées. Nous avons de même le nom d'un certain Ṭarhūn, chef de la *šurṭa* de Muḥammad ibn Muqātil al-'Akkī (2). En Ifrīqiya comme ailleurs, ce corps a le privilège du maintien de l'ordre public, c'est-à-dire principalement du régime en place. Plus proche de l'amīr que la troupe régulière, la *šurṭa* a pour mandat de protéger sa sécurité. Son chef est un personnage important, peut-être le deuxième en rang après la walī, et quelquefois est élevé lui-même à cette dignité (3). Dans son rôle policier, la *šurṭa* dispose de *a'wān* (4) ou agents de la force publique, et de *'asas* (5), espèces de sergents du guet, que l'on trouve cités par Abū-l-'Arab au hasard de ses biographies kairouanaises. Nous ignorons tout de la structure régionale de la *šurṭa* et si elle a jamais existé. Il est vraisemblable que nous avons là une institution limitée à la capitale et à ses environs immédiats.

Similaire mais plus restreint apparaît le rôle du *Ḥaras*. Garde d'honneur appelée à faire ressortir le prestige gouvernoral, il a pour tâche essentielle de veiller à la sécurité du wālī qu'il accompagne dans ses déplacements et entoure à la mosquée. Les quelques mentions qu'on en ait dans les sources concernent l'époque omayyade. Il est probable que le *ḥaras* ifrīqiyen dut son existence à Mūsā ibn Nuṣayr qui le peupla de ses *mawālī* berbères d'origine *Butr* si bien qu'il pouvait apparaître comme une garde vraiment personnelle. Ses successeurs continuèrent à employer les Berbères jusqu'à l'arrivée de Yazīd ibn Abī Muslim qui, voulant, semble-t-il, suivre une pratique byzantine, fit marquer leurs mains, ce qui lui valut d'être assassiné (6). Cette

(1) *Bayān*, p. 87.
(2) *Ibid.*, p. 90.
(3) Par exemple Naṣr ibn Ḥabīb, ancien chef de la *šurṭa* de Yazīd ibn Ḥātim en Égypte et en Ifrīqiya, qui fut préféré à Qabīsa : *ibid.*, p. 85.
(4) Abū-l-'Arab, *Ṭabaqāt*, p. 49.
(5) *Ibid.*, p. 64.
(6) I. 'A. Ḥakam, pp. 288-9. ; *Bayān*, pp. 48-9.

révolte prouve bien que ce *ḥaras* impersonnel pouvait se retourner contre le gouverneur lui-même. Il est donc plausible que Bišr ibn Ṣafwān, qui se posa comme le liquidateur de l'influence nuṣayride, s'en soit débarrassé, et que, par conséquent, les gardes des gouverneurs qui suivirent aient été recrutés parmi leurs *mawālī* et leurs fidèles. Une allusion d'Ibn al-Aṯīr (1) aux méthodes de gouvernement des Muhallabites autorise du reste à supposer que ces derniers s'appuyèrent sur un important réseau de clientèle qui a dû pénétrer les corps de la *šurṭa* et du *ḥaras*.

(A suivre)

Hicham DJAÏT
(Tunis)

(1) Quand al-Rašīd nomma, après la mort de Yazīd ibn Ḥātim, son frère Rawḥ, il lui aurait dit : « Je t'ai désigné à sa place pour que tu conserves ses fidèles et ses *mawālī* » : *Kāmil*, V, 85.

LES INFLUENCES ORIENTALES SUR L'ART MUSULMAN D'ESPAGNE

Si les caractères propres de la civilisation musulmane d'Espagne, dans son double processus d'appel aux influences orientales et d'hispanisation de ces emprunts, ont été maintes fois définis, son histoire, considérée dans son déroulement chronologique, reste bien souvent à écrire. Nous voudrions esquisser ce travail pour l'art musulman d'Espagne. Les formes et les techniques d'art, pour être matérielles, accusent leurs origines aussi bien que les thèmes littéraires et le style, plus clairement sans doute que les institutions et les idées.

Surtout il est possible, non seulement de préciser ce qui est venu des terres orientales de l'Islam, mais aussi de dire à quelle date ces apports ont eu lieu. L'art musulman espagnol semble avoir eu son évolution propre : les étapes de sa longue carrière ne coïncident pas toujours avec celles que connurent la vie privée, les institutions politiques, la littérature arabe et la pensée musulmane.

I. *L'émirat cordouan : le VIII*e *siècle*

Nous ignorons ce que put être l'activité artistique de la nouvelle province d'al-Andalus au lendemain de la conquête et pendant la période des gouverneurs (711-756). La réparation du pont et du rempart de Cordoue semble avoir été faite, aux moindres frais, avec des pierres de remploi et des briques. Aussi

bien les miliciens orientaux et les contingents berbères ne pouvaient rien apporter de vraiment nouveau dans un pays où la civilisation wisigothique était devenue la plus brillante du monde chrétien occidental. La culture et les techniques durent, là encore, rester entre les mains des vaincus. Les chrétiens mozarabes qui conservaient leur foi, leur droit, leur mode de vie et aussi les convertis de souche espagnole, de plus en plus nombreux, furent les héritiers des traditions locales.

Lorsqu'en 752 l'oméiyade Abd ar-Rahman ad-Dakhil débarqua à Almuñecar de graves événements s'étaient produits qui pesèrent sur le destin de tout l'Occident musulman. La lointaine province d'al-Andalus, en proie à une véritable anarchie militaire, échappait à demi à l'autorité des califes de Damas qui se contentaient souvent d'investir le gouverneur désigné par l'armée ou qui avait réussi à s'imposer à ses compétiteurs. Et, dès 742, la révolte kharijite, qui s'étendit sur presque toute la Berbérie, coupa l'Espagne de l'Islam oriental. Huit ans après les Abbassides renversaient les Oméiyades et transféraient à Bagdad le siège du califat. Rien de tout cela ne pouvait favoriser, bien au contraire, l'arrivée et l'implantation en Espagne des influences orientales.

Lorsque Abd ar-Rahman I[er] eut réussi à ranger sous son pouvoir toute l'Espagne musulmane, son succès signifiait, sur le plan politique, la séparation d'al-Andalus et de l'empire abbasside. Aussi bien, entre l'émirat cordouan et les terres du calife de Bagdad s'étendaient, des confins occidentaux de l'Ifriqiya aux côtes marocaines du détroit de Gibraltar, des régions berbères autonomes, en grande partie kharijites, qui assuraient l'indépendance de l'Espagne mais ne la reliaient aucunement à l'Islam oriental.

La seule arrivée d'un Oméiyade qui réussissait à refaire l'unité de l'Espagne musulmane et à y fonder une dynastie, renouvelait, dans l'ordre de la culture, les liens avec l'Orient. Bien qu'il fût le fils d'une captive berbère, Abd ar-Rahman était, d'éducation et de cœur, un Syrien, imprégné de cette première civilisation musulmane qui avait grandi dans le califat de Damas. Dans son royaume d'Extrême-Occident, il tenta, avec une passion nostalgique d'émigré, de recréer quelque chose de la Syrie perdue.

En 784 il décida de bâtir dans sa capitale, Cordoue, une grande mosquée qui consacrerait l'installation du nouveau pouvoir oméiyade, serviteur et guide de l'Islam espagnol. Les travaux furent menés rapidement : en 786 Abd ar-Rahman pouvait présider à la prière dans le nouveau sanctuaire. En ces deux années l'art musulman d'Espagne était né. L'oratoire du fondateur, conservé lors des agrandissements successifs de la

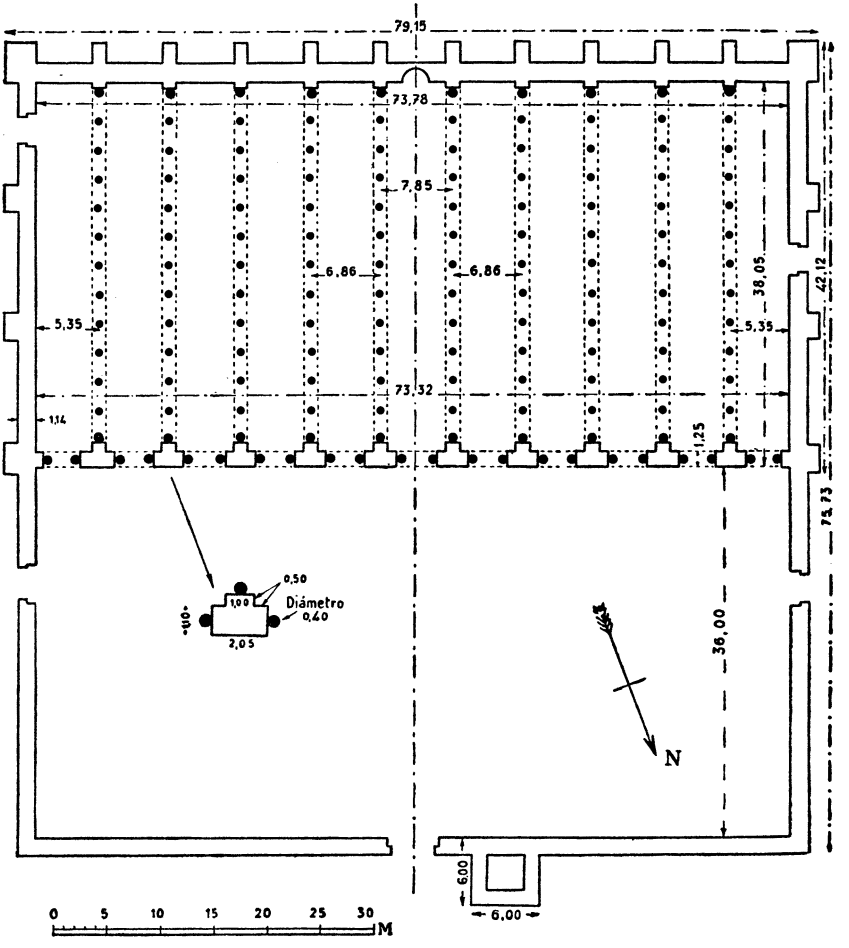


Fig. 1. — Plan de la mosquée d'Abd ar-Rahman 1er à la fin du VIIIe siècle. *D'après* L. Torres Balbás, *in* Historia de Espana.

mosquée, nous dit dans quelle mesure les apports syriens s'associaient aux traditions ou aux inspirations locales.

Cette primitive mosquée de Cordoue était, non pas une mosquée-portique, comme l'avaient été les premiers sanctuaires musulmans, mais une basilique d'Islam (fig. 1). La superficie de la partie couverte et celle de la cour étaient presque équivalentes, ce qui accentuait, au profit de la salle de prières, les proportions adoptées en Syrie. La cour était limitée sur trois côtés par un simple mur que ne bordait aucun portique : c'était là encore un trait syrien.

Si la nef axiale était plus large que les autres, elle n'était pas surélevée comme dans bien des mosquées de Syrie. A Cordoue les nefs sont perpendiculaires — et non parallèles — au mur du fond et, de ce fait, toutes orientées dans le sens de la *qibla*. L'Ifriqiya suivit la même pratique : l'Occident trouvait pour les mosquées une formule particulière qui prolongeait la disposition des basiliques romaines d'Occident.

La plus grande beauté de la mosquée, des arcades superposées retombant sur des chapiteaux et des colonnes de remploi, ne doit rien à l'Orient : c'est dans des aqueducs romains d'Espagne que l'architecte trouva l'inspiration qui le conduisit à cette solution heureuse entre toutes.

L'appareil, où des pierres de taille, toutes égales entre elles, forment le mur dans toute son épaisseur et où carreaux et boutisses alternent au parement suivant des rythmes réguliers, n'a de prototype connu ni dans l'Espagne romaine, ni dans le premier art musulman d'Orient. Mais c'est une très vieille bâtisse hellénistique, le *complecton* de Vitruve. Il est probable qu'il vint de Syrie, pays par excellence de la pierre de taille ; rien dans l'architecture wisigothique n'annonçait cet appareil d'une impérieuse régularité.

La composition tripartite de la Puerta de San Estebán — un grand arc flanqué de deux arcatures décoratives — se trouve dans nombre de monuments romains et byzantins, en particulier en Syrie. Elle a pu, elle aussi, venir d'Orient.

Le décor floral de la mosquée, dans la faible mesure où nous le connaissons, prolonge, sous une forme assez gauche, la sculpture wisigothique. Mais tout l'édifice était couronné de merlons

dentés qui ont la même forme que dans les monuments oméiyades de Syrie.

Le minaret dont Hicham Ier dota la mosquée de son père, fut une tour carrée de pierre dans la tradition syrienne. Mais l'escalier qui donnait accès à la plate-forme supérieure se développait autour d'un noyau circulaire. L'escalier en vis était connu de l'architecture romaine d'Andalousie. Là encore il y eut rencontre de thèmes orientaux et de procédés locaux.

Les califes de Damas avaient élevé dans les steppes de l'intérieur syrien des palais inscrits dans des enceintes fortifiées et qui étaient souvent le centre de grands domaines agricoles. Ces châteaux sont, autant que les mosquées, les créations les plus caractéristiques de l'architecture oméiyade de Syrie. On sait qu'Abd ar-Rahman Ier avait fait bâtir, dans la banlieue de Cordoue, une maison de campagne qu'il avait appelée ar-Rusafa, en souvenir d'une résidence de ses ancêtres. Cette Rusafa andalouse s'inspirait-elle des châteaux syriens ? Rien n'en a été retrouvé. Mais des édifices très postérieurs accusent une ascendance syrienne qui a toute chance de remonter aux débuts de l'émirat cordouan.

Les deux palais de campagne — tous deux du XIe siècle — qui sont parvenus jusqu'à nous, l'Aljaféria de Saragosse et le Castillejo de Murcie, s'inscrivent dans une enceinte quadrangulaire flanquée de tours à intervalles réguliers. Les bâtisses intérieures, groupées autour d'un patio, s'appuient au mur d'enceinte ; c'est, avec des différences de détail, l'ordonnance d'ensemble des châteaux syriens. Le château mudéjar de San Fernando (XIVe siècle) accuse d'évidentes parentés avec le ribat de Sousse (IXe siècle), lui-même dérivé des châteaux syriens. Il est probable que, tout au long du moyen âge espagnol, des palais et aussi des *ribats* ont maintenu la tradition des résidences fortifiées chères aux califes de Damas.

Ainsi, sous Abd ar-Rahman l'Immigré, se réalise, par fusion et non par simple juxtaposition, une synthèse de l'héritage wisigothique et d'apports syriens. C'est le premier art musulman, presque tout de souche hellénistique, qui pénètre en Espagne au moment même où, dans le nouveau califat de Bagdad, les influences iraqiennes et persanes vont prendre le pas sur les

traditions méditerranéennes. Rien n'était plus logique que ce décalage : Abd ar-Rahman n'avait pu amener avec lui une nombreuse suite, et les rapides transformations de l'empire abbaside ne pouvaient atteindre cet émirat andalou, politiquement ennemi et maintes fois absorbé par ses propres problèmes.

II. *L'émirat cordouan au IX^e siècle : le règne d'Abd ar-Rahman II*

Ce semi-isolement de l'Espagne musulmane ne pouvait durer. La dynastie oméiyade, étrangère au pays, devait, pour se consolider, confondre sa cause avec celle de l'Islam et des nouvelles formes de civilisation qu'il amenait avec lui. Seules une même foi, une même pensée, une même vie pouvaient donner une suffisante unité à cette Espagne que la mêlée des races et d'invincibles particularismes laissaient divisée et diverse. Aussi bien les sectes de l'Islam, non seulement le kharijisme qui avait été la grande doctrine d'opposition aux califes de Damas, mais aussi le chiisme qui grandissait dans l'empire abbasside, furent-elles bannies. Mais la sunnite Espagne aurait été privée de tout ravitaillement intellectuel et spirituel sans des contacts constants et suffisamment étroits avec le monde abbasside. Les modes de ces contacts sont mal connus dans le détail ; mais les voyages d'Andalous en Orient, l'installation en Espagne de lettrés et de juristes venus du monde abbasside, les relations commerciales suffisent à les expliquer. Ainsi l'Islam espagnol en pleine croissance ne cessait, avec l'appui des émirs cordouans et souvent par leur initiative, de recevoir les leçons de l'Orient.

Dans ce mouvement d'orientalisation, le règne d'Abd ar-Rahman II semble avoir été d'une grande importance. Le moment était favorable : sous un souverain énergique l'émirat oméiyade avait une puissance accrue et un lustre nouveau tandis que la civilisation musulmane d'Orient prenait des aspects classiques.

La vie privée elle-même semble avoir évolué rapidement : toutes les transformations, attribuées à la venue du bagdadien Ziryab, qui se produisaient alors dans le costume, les habitudes

et les distractions des Cordouans montrent que les influences venues d'Orient et parfois de Bagdad même atteignaient l'Andalousie et y étaient bien accueillies.

Mais cette orientalisation de l'Espagne musulmane dans le domaine de la foi, du droit, de la langue, des mœurs et de la vie matérielle elle-même, n'atteignit pas les arts.

La grande mosquée élevée alors à Séville avait onze nefs perpendiculaires au mur du fond, avec des allées de colonnes disposées comme à la première mosquée de Cordoue. Il n'en reste plus que la base d'un minaret, sur plan carré, bâtie de pierres de taille disposées en carreaux et boutisses suivant la tradition cordouane : son escalier se développait autour d'un noyau circulaire. La tour sévillane reprenait donc, avec les dimensions, toutes les dispositions du minaret d'Hisham Ier à la mosquée de Cordoue.

L'alcazaba que fit élever à Mérida, en 835, Abd ar-Rahman II est un *castellum* de plan sensiblement carré avec de grands bastions d'angle et des tours barlongues assez régulièrement espacées sur les quatre faces. Bâtie de matériaux de remploi, elle reste pleinement dans la ligne des fortifications du Bas-Empire. Cette belle forteresse de pierre de taille ne doit rien aux châteaux oméiyades de Syrie et s'inscrit dans une tradition toute occidentale.

L'agrandissement d'Abd ar-Rahman II à la salle de prières de la grande mosquée de Cordoue reprit l'appareil et les dispositions du primitif oratoire : les mêmes doubles arcades se posèrent sur des colonnes de remploi. Mais alors que dans l'édifice du VIIIe siècle on ne trouve que des chapiteaux romains ou wisigothiques, des chapiteaux sculptés pour la mosquée se mêlent aux pièces de remploi. Différents de qualité, ils sont tous des imitations de chapiteaux romains d'Espagne, corinthiens ou composites à bandeau. Dans cette véritable renaissance de la sculpture monumentale, on ne saisit dans les formes aucune influence venue d'Orient ; la même technique de sculpture sur marbre, d'une grande habileté dans certaines pièces, a sans doute été due aux leçons d'artistes venus de Byzance ou de Syrie.

Sous l'émir Mohammed Ier, entre 855 et 865, la façade de la porte de San Estebán fut remaniée et décorée ; les restes de panneaux sculptés au-dessus de son arc d'entrée, les claveaux également sculptés de cet arc ne doivent rien à l'Orient : les premiers s'inscrivent dans la tradition cordouane ; les seconds accusent peut-être des influences syriennes. Mais rien ne rappelle les formes de l'art abbasside qui produisait alors ses œuvres majeures.

Cette discordance, ce décalage entre le mouvement général de la civilisation andalouse et les sources de ses arts, après les importants apports syriens qui avaient marqué ses débuts, sont aussi manifestes qu'inexpliqués.

III. *L'art du califat cordouan*

Pendant la seconde moitié du IXe siècle, et le premier quart du Xe siècle, les Oméiyades de Cordoue firent face à de grosses difficultés : si les avances chrétiennes restaient lentes et ne troublaient que les zones frontières, les émirs eurent à réprimer des rébellions tenaces : les plus graves de ces révoltes, celles d'Umar b. Hafsun et de ses fils, eurent pour théâtre l'Andalousie elle-même. Et au début du Xe siècle se révéla le danger fatimide. Après vingt ans d'efforts Abd ar-Rahman II allait ramener tout le pays à l'obéissance tandis que des alliances berbères établissaient un rideau protecteur entre al-Andalus et les Fatimides qui tentaient la conquête du Maghrib. Contre cette offensive du chiisme Abd ar-Rahman III, en prenant le titre califien, se portait en champion de la *sunna* dans le monde occidental.

Il eut la chance de vivre assez longtemps pour achever et affermir son œuvre ; son fils al-Hakam II continua fidèlement et avec succès la politique paternelle. Ibn Abi Amir al-Mansur et son fils al-Muzaffar qui, sous le débile Hicham II, s'arrogèrent en fait le pouvoir souverain, maintinrent sans défaillance l'œuvre des deux premiers califes. Ainsi pendant soixante-quinze ans l'Islam espagnol fut à son apogée.

L'histoire artistique du califat se divise en deux périodes qui s'inscrivent dans deux grands monuments : sous Abd ar-

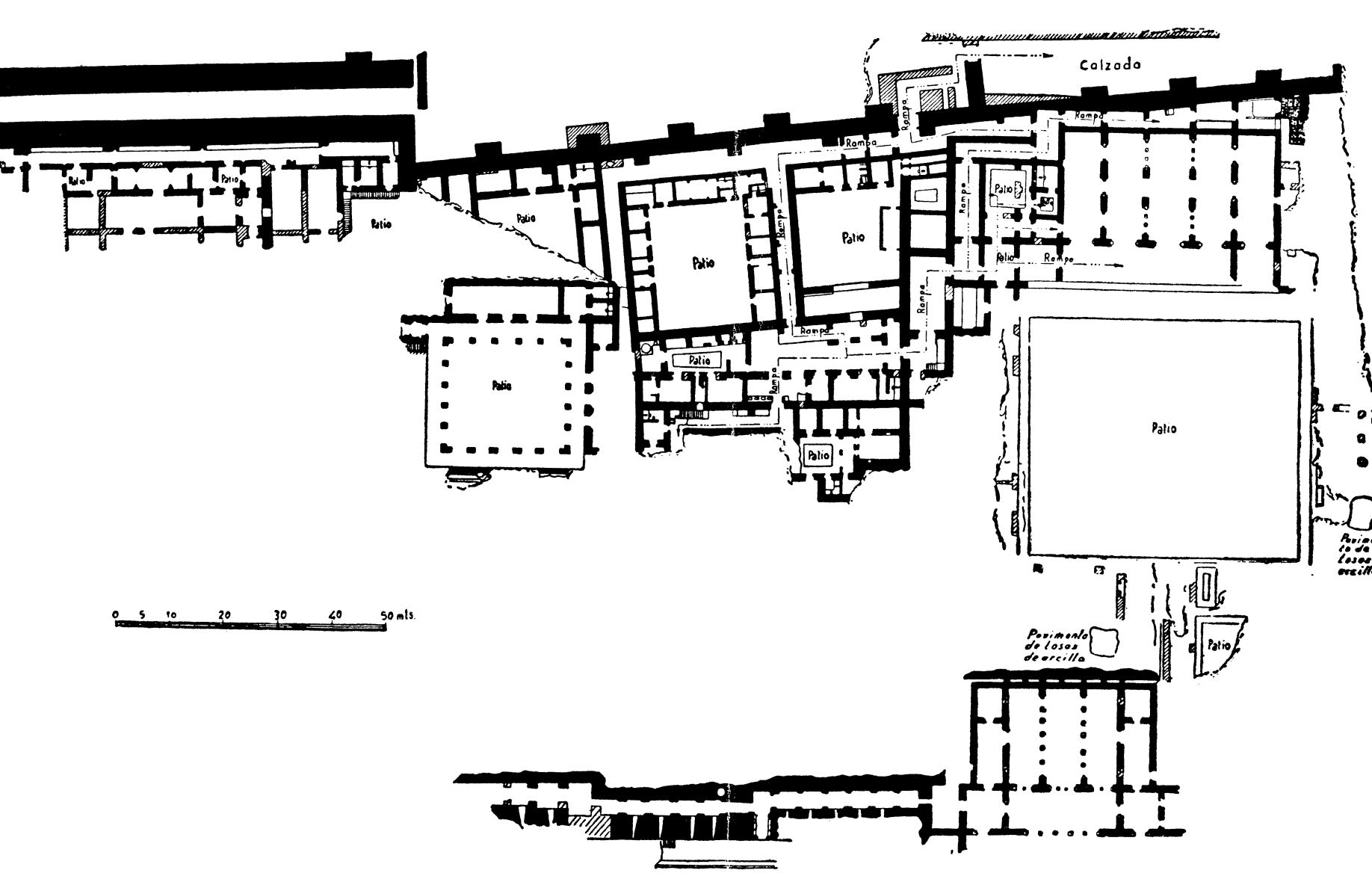


Fig. 2. — Plan de la partie fouillée de Madinat az Zahra. *D'après* L. Torres Balbás, *op. cit.*

Rahman III, la résidence califale de Madinat az-Zahra, dont les fouilles nous restituent peu à peu la splendeur, et l'agrandissement de la mosquée de Cordoue par al-Hakam II.

Madinat az-Zahra.

Dans sa conception même, Madinat az-Zahra, résidence du souverain et cité administrative, est bien une institution d'Orient. La tradition fondée par Samarra était déjà établie en Occident par les villes aghlabides d'al-Abbassiya et de Raqqada dans la banlieue de Kairouan. Abd ar-Rahman III n'avait pas à se défier vraiment de sa capitale, ni à redouter comme les Aghlabides les révoltes d'une milice arabe : Madinat az-Zahra fut surtout une fondation de magnificence. Mais l'ampleur de l'œuvre fut considérable et ce fut sur les chantiers de la ville califienne que l'art musulman d'Espagne conquit ses lettres de maîtrise.

La bâtisse continue en tous points les traditions cordouanes. Mais dans le plan des édifices dégagés jusqu'aujourd'hui, la marque de l'Orient est visible (fig. 2). Les groupements architecturaux s'ordonnent, non pas en corps de bâtiment comme dans la tradition antique et occidentale, mais autour de patios : c'est un vide et non un plein qui est le centre de toute composition architecturale. Autour de ces patios, grands ou petits, se disposent, de façon régulière mais sans symétrie absolue, de grandes salles ouvrant par un portique et qui s'entourent de dépendances multiples et exiguës. Des passages voûtés et des couloirs desservent ces annexes et relient entre elles les diverses parties des palais. Tout ceci a été conçu pour une vie de type oriental où l'existence du harem, la présence de nombreux esclaves, l'isolement de chaque demeure particulière imposaient ces dispositions qui peuvent paraître étranges.

Si les grandes salles de réception, divisées en nefs par des lignes d'arcades, restent dans la tradition basilicale, le détail des demeures qui viennent s'insérer entre elles accuse des influences orientales. Les pièces les plus vastes sont flanquées de deux salles annexes. Ce groupement apparaît comme une simplification de l'*iwan* accompagné de chambres latérales. On trouve aussi un portique à deux baies ouvrant sur une salle

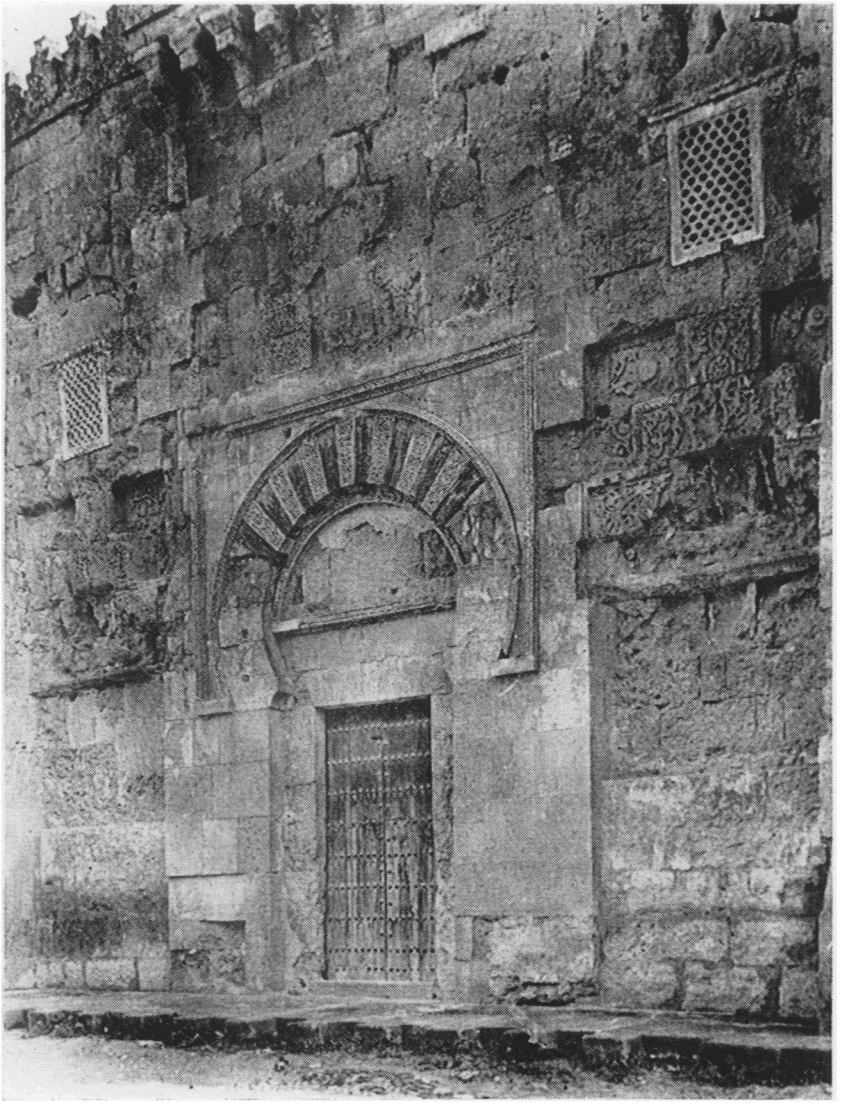
profonde. Cette disposition que l'on retrouve un peu plus tard à Fostat fut sans doute très tôt un des thèmes favoris de l'architecture civile musulmane. Les grands ensembles de réception dont le centre est une salle richement décorée, précédée d'un jardin et parfois de bassins, rappellent les grandes compositions rigoureusement axées des palais abbassides.

La céramique peinte et vernissée de Madinat az-Zahra se retrouve dans tous les sites d'époque califale. L'engobe blanchâtre est recouvert d'un vernis au sulfure de plomb ; les couleurs utilisées sont des jaunes à l'oxyde de fer, des verts à l'oxyde de cuivre, des bruns et des violets à l'oxyde de manganèse. Les motifs qui ornent ces poteries, inscriptions koufiques, thèmes floraux et animaux ainsi que quelques rares figures humaines sont, comme la technique même, de souche orientale. On ne trouve là que des dérivés tardifs et simplifiés des céramiques iraqiennes et iraniennes. La céramique de lustre doré, d'abord importée, et la *cuerda seca*, vinrent aussi de la Mésopotamie et de la Perse.

Par contre, dans des décors sculptés retrouvés en masse au cours des fouilles, on ne saisit aucune influence orientale. Les thèmes floraux sont des dérivés directs de l'acanthe et de la feuille de vigne. La technique sculpturale reste dans la tradition hellénistique et byzantine : jamais on ne voit le défoncement linéaire et le modelé gras qui étaient de règle dès le IX^e^ siècle dans la sculpture abbasside.

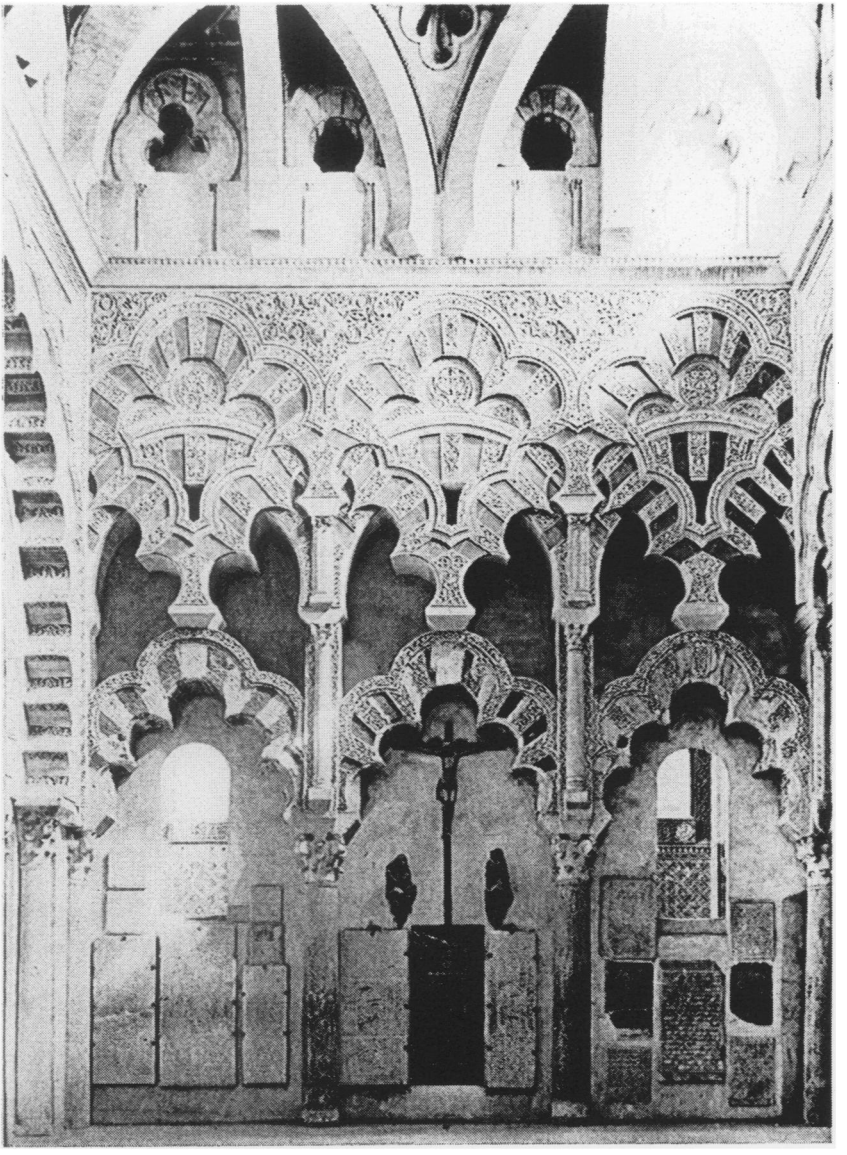
La salle du trône d'Abd ar-Rahman III datée par des inscriptions entre 953 et 967 montre l'apparition dans le décor floral, d'un style nouveau où la frise continue de tradition orientale se substitue en partie au décor ordonné en panneaux distincts. Mais les formes de détail de ce second style de Madinat az-Zahra ne viennent pas du monde abbasside ; certaines se rattachent à la tradition syrienne, toujours fidèle à l'inspiration hellénistique. L'ornement géométrique, les pavements pierre et briques, dérivent de l'art de Byzance.

Ainsi à Madinat az-Zahra seules les ordonnances architecturales et la céramique révèlent des influences orientales : la vie à Cordoue depuis le siècle précédent s'était modelée sur celle de l'Orient et imposait le même cadre. Mais dans l'ornement on



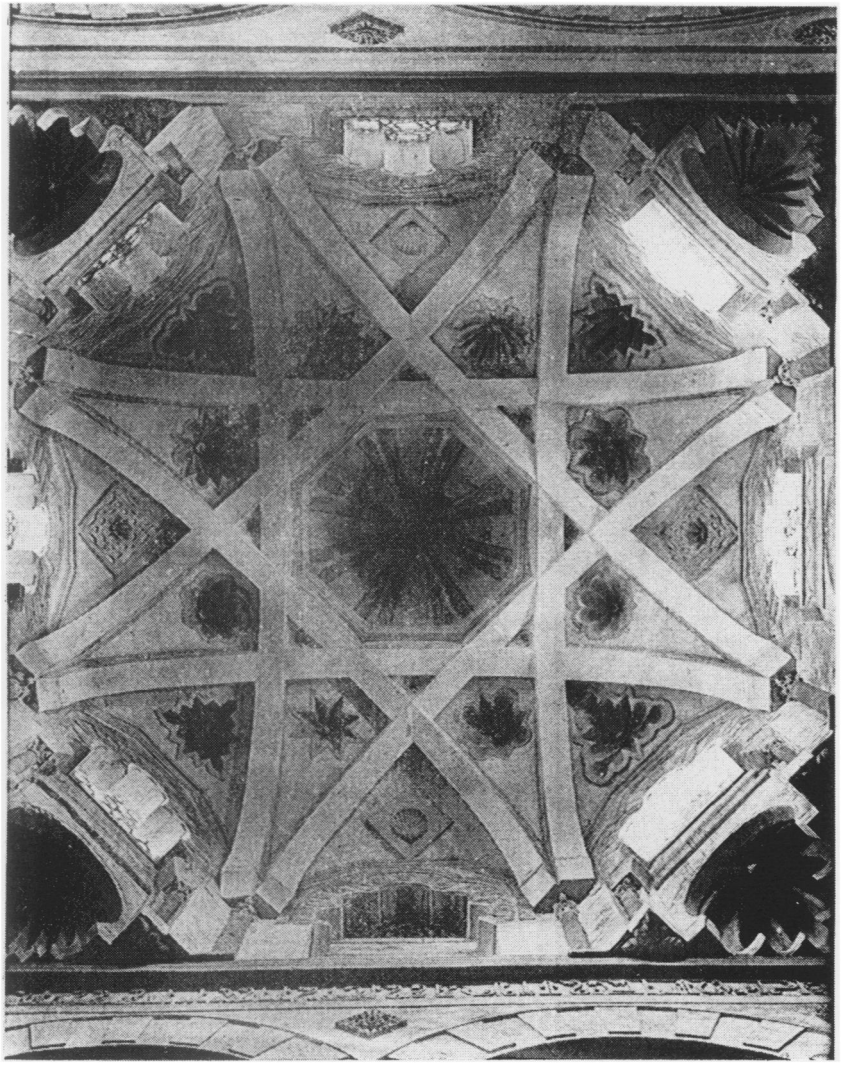
Cl. H. Terrasse

Grande mosquée de Cordoue ; porte de San Esteban.



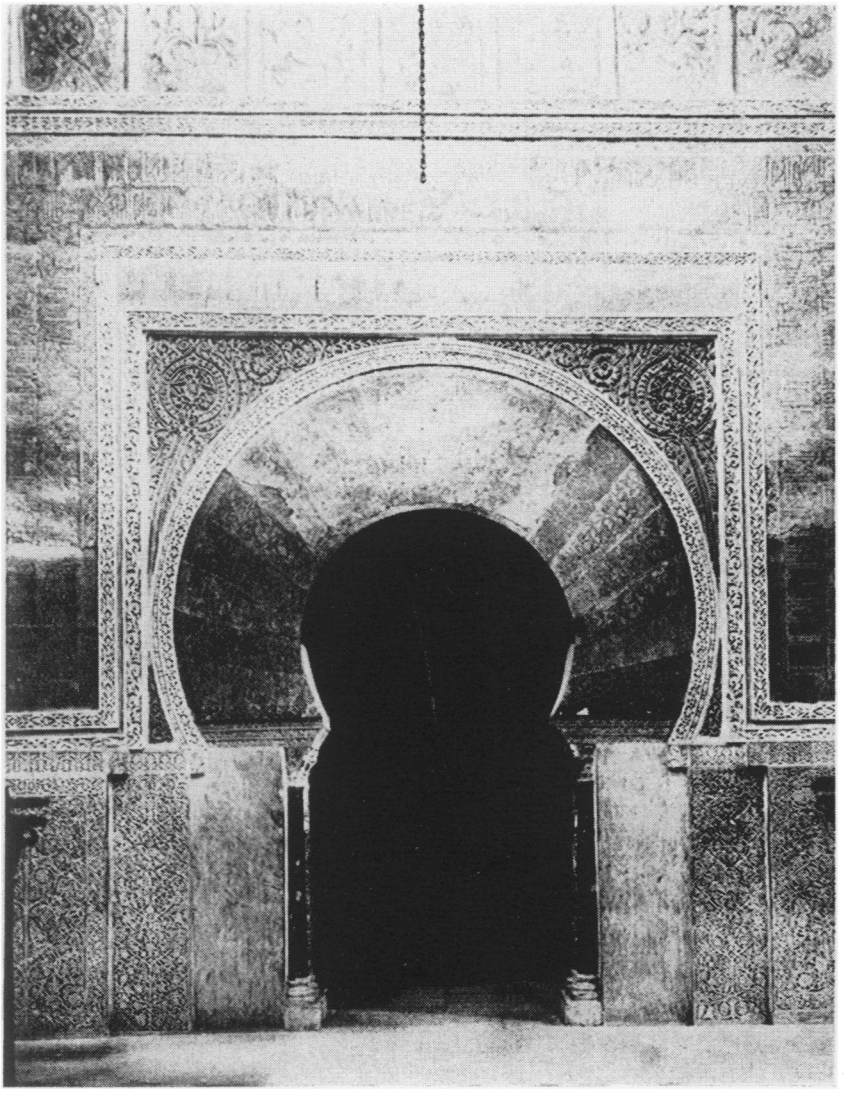
Cl. H. Terrasse

Grande mosquée de Cordoue : arcs lobés entrelacés
et retombée d'une coupole nervée.



Cl. H. Terrasse

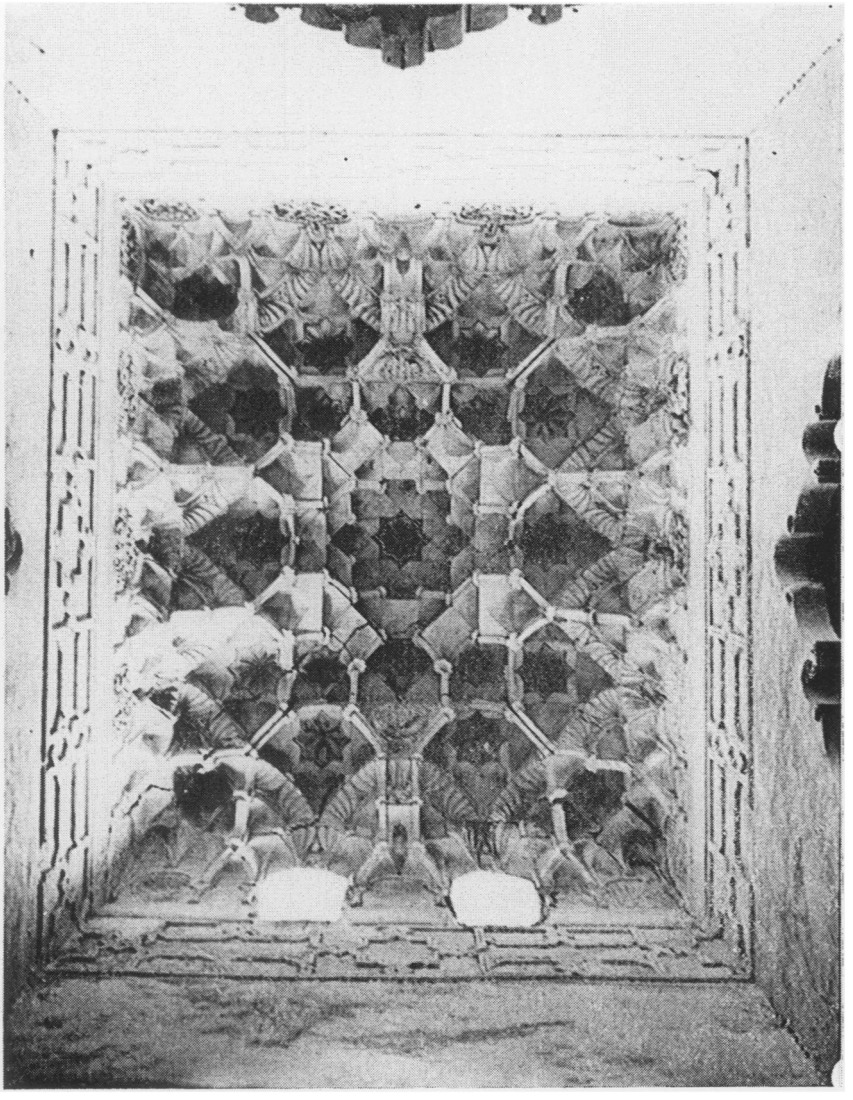
Grande mosquée de Cordoue : coupole nervée à droite du *mihrab*.



Cl. H. Terrasse

Grande mosquée de Cordoue : le *mihrab*.

Planche V



Cl. H. Terrasse

Marrakech. Mosquée de la Kutubiya, coupole à stalactites.

ne retrouve comme apports étrangers que des influences byzantines dues à l'importation d'œuvres d'art qui ornaient les palais eux-mêmes, et peut-être à la venue de sculpteurs.

Le somptueux minaret dont Abd ar-Rahman III dota la grande mosquée, la réfection de la façade de l'oratoire et des galeries du *sahn* s'inscrivent aussi dans la pure tradition cordouane.

La mosquée d'al-Hakam II.

Il en fut tout autrement sous le règne d'al-Hakam II : l'art califal, en plein essor, fait appel à toutes les sources qui peuvent l'enrichir. En peu d'années, sans rien abandonner de sa personnalité et de sa tradition propres, il reçoit beaucoup de l'Orient musulman, et parfois aussi de Byzance.

Toutefois, dans l'architecture militaire on ne saisit aucun élément nouveau. Si les forteresses abandonnent souvent la bâtisse de pierre, c'est pour adopter un matériau proprement espagnol, le béton de terre caillouteuse et de chaux. Les constructions d'al-Hakam III à Madinat az-Zahra ne diffèrent en rien de celles de son père. L'agrandissement d'al-Hakam à la grande mosquée est bâti avec les mêmes procédés que les deux oratoires du VIII^e^ et du IX^e^ siècles.

Mais à la fin du X^e^ siècle apparaît à la mosquée de Bab Mardum à Tolède une bâtisse où la brique, appareillée pour donner des effets décoratifs, forme des arcatures, des frises en losanges, des bandeaux et des corniches. L'origine de ces procédés ne fait pas de doute : dès le IX^e^ siècle le décor extérieur des monuments abbassides était fait de motifs appareillés en briques. Mais l'Espagne interprète son propre répertoire décoratif dans cette technique nouvelle.

C'est surtout dans l'agrandissement de la grande mosquée de Cordoue, exécuté sur l'ordre d'al-Hakam II de 962 à 966, que se produit une vague d'influences orientales. Mais celles-ci ne s'affirment guère que dans la décoration. Sans doute le plan en T de cette salle de prières existait déjà à la grande mosquée de Kairouan et on le retrouvera au Caire à la mosquée fatimide d'al-Hakim (990-1003). Mais nulle part il ne se traduit par les quatre coupoles qui accusent à Cordoue les deux branches du T.

Les formes lobées.

L'arc lobé qui n'a été retrouvé à Madinat az-Zahra que sous la forme de l'arc tréflé triomphe à la mosquée d'al-Hakam : dans les coupoles d'entrée, tout autour du *mihrab*, aux façades extérieures, il apparaît sous des formes multiples (fig. 3). Tantôt c'est l'arc en plein cintre outrepassé qui se creuse de lobes ; mais le plus souvent, comme en Orient, sa forme d'ensemble est celle de l'arc brisé. C'est après plus d'un siècle que ce grand thème de l'art abbasside atteint l'Espagne alors que l'Ifriqiya aghlabide avait commencé de l'employer.

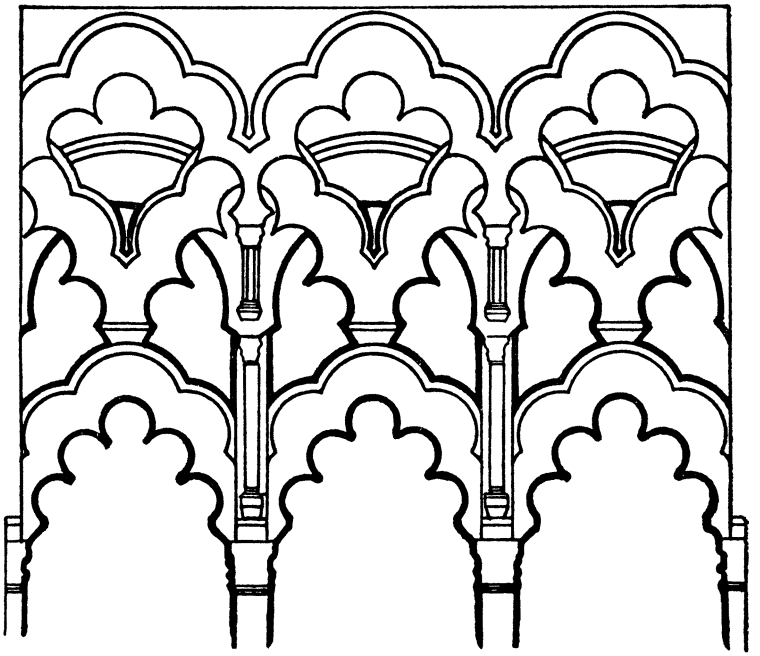


Fig. 3. — Arcs lobés. *D'après* L. Torres Balbás, *op. cit.*

Les plafonds (1).

Sous al-Hakam II et al-Mansur la salle de prières fut tout entière couverte de riches plafonds de bois sculpté et peint (fig. 4),

(1) Felix Hernández, *Arte musulmán. La techumbre de la gran mezquita de Cordoba*, Archivo español de Arte y Arqueologia, IV, 1938, p. 191-225.

qui furent remplacés au XVIII^e siècle par de légères voûtes d'arêtes. Heureusement un grand nombre des poutres et des panneaux

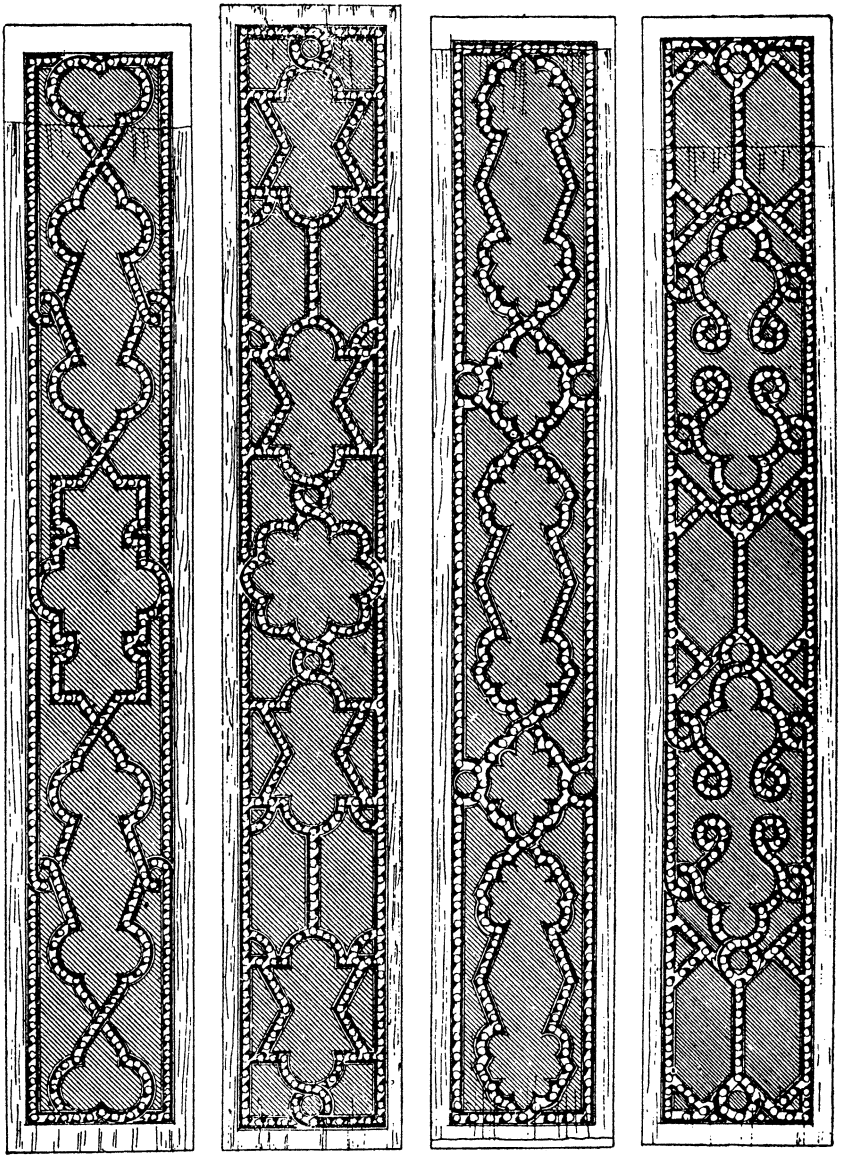


Fig. 4 A. — Plafonds de la grande mosquée de Cordoue.
D'après L. Torres Balbás, *op. cit.*

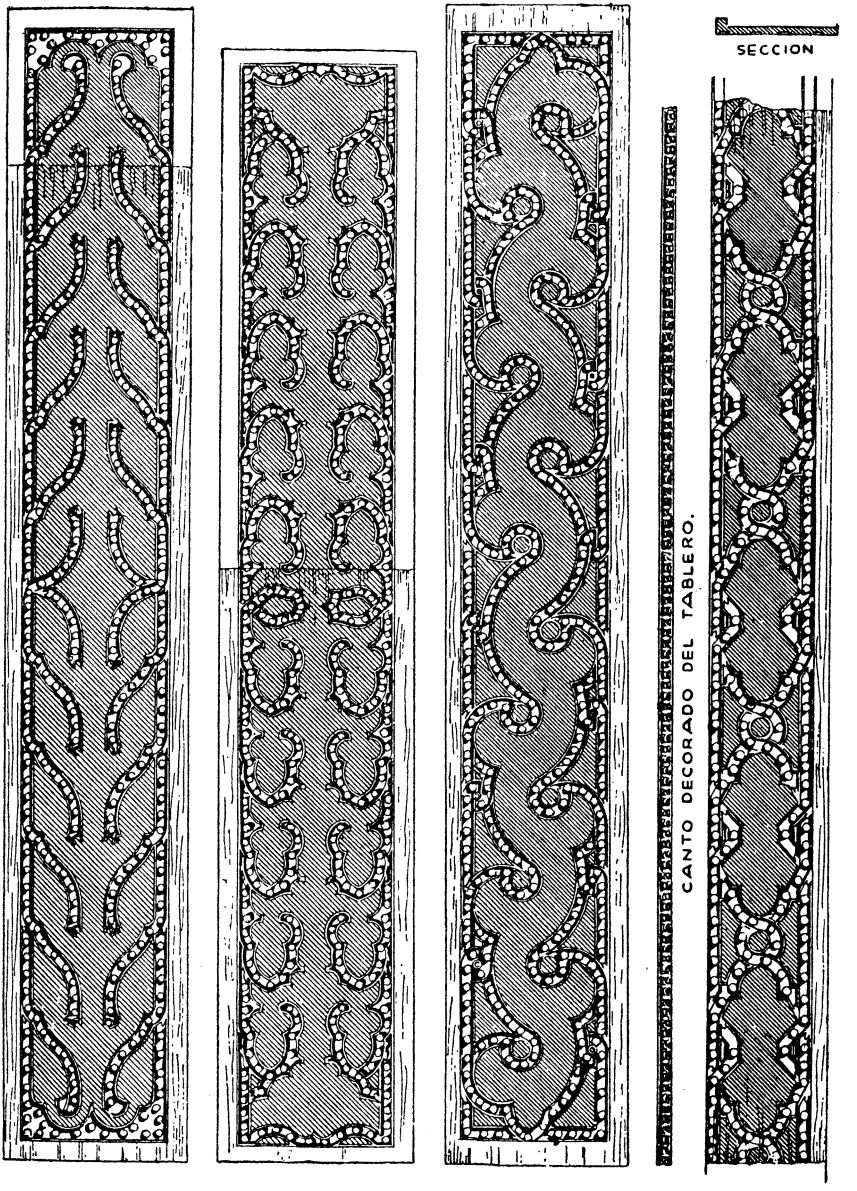


Fig. 4 B. — Plafonds de la grande mosquée de Cordoue.
D'après L. Torres Balbás, *op. cit.*

furent utilisés dans les charpentes des combles : ils ont pu ainsi être récupérés et étudiés.

Les grandes lignes du dessin étaient faites de motifs géométriques curvilignes étroitement apparentés à l'art de Samarra, et aussi de médaillons recticurvilignes qui s'annonçaient dans les monuments abbassides et qui apparaissent pleinement réalisés dans ceux des Fatimides.

Les polygones étoilés.

Les polygones étoilés entrelacés qui devaient transformer tout le décor géométrique de l'Islam font leur apparition, encore discrète, dans la mosquée d'al-Hakam. L'étoile à six pointes se voit dans les plafonds. Mais c'est surtout dans les claustra que les entrelacs polygonaux se multiplient. Un développement général de l'entrelacs accompagne la diffusion des polygones étoilés.

Les coupoles nervées.

A la mosquée d'al-Hakam et au petit oratoire tolédan de Bab Mardun (999) apparaît la coupole à nervures. L'origine de ces dômes nervés, longtemps aussi mystérieux que célèbres, est maintenant bien connue. Les recherches de A. Godard (1) sur les dômes de la mosquée Djuma d'Ispahan, ses études sur les coupoles nervées employées aujourd'hui encore en Iran, donnent la solution du problème. C'est en Perse qu'est née et que s'est conservée cette forme de voûte si particulière : elle est à ses origines un moyen de voûter de vastes espaces avec des cintres très légers au départ, sans cintres par la suite, en évitant l'emploi d'échafaudages et de cintres lourds et coûteux.

Aucun dôme nervé n'a été retrouvé en Syrie, en Égypte ou en Ifriqiya. La coupole sur nervures est donc venue directement de Perse en Espagne. On ne saurait s'en étonner : depuis le IXe siècle au moins des relations directes existaient entre l'Anda-

(1) Sur les voûtes nervées persanes :
André Godard, *Masdjid-é Djum'a d'Ispahan*, Athar-é Irān, III, 1947, p. 315-326 et *Voûtes iraniennes*, ibid., IV, 1949, p. 187-360.

lousie et l'ensemble du monde abbasside. Suivant Ibn Khaldun des artistes orientaux auraient au xe siècle été accueillis à Cordoue.

Mais les architectes espagnols ont transposé les données qui leur étaient fournies par la Perse : ils ont bâti de pierre le réseau nervé et construit soit de pierre, soit de brique, des voûtains épais qui ne purent être faits sans cintres. Les nervures ont été surtout pour eux les éléments d'une riche composition ornementale : c'est en décorateurs qu'ils ont interprété le procédé de construction venu de Perse.

L'épigraphie.

Les koufiques espagnols du xe siècle dérivent de modèles orientaux (fig. 5). Ils sont souvent proches de ceux de l'Ifriqiya, sans

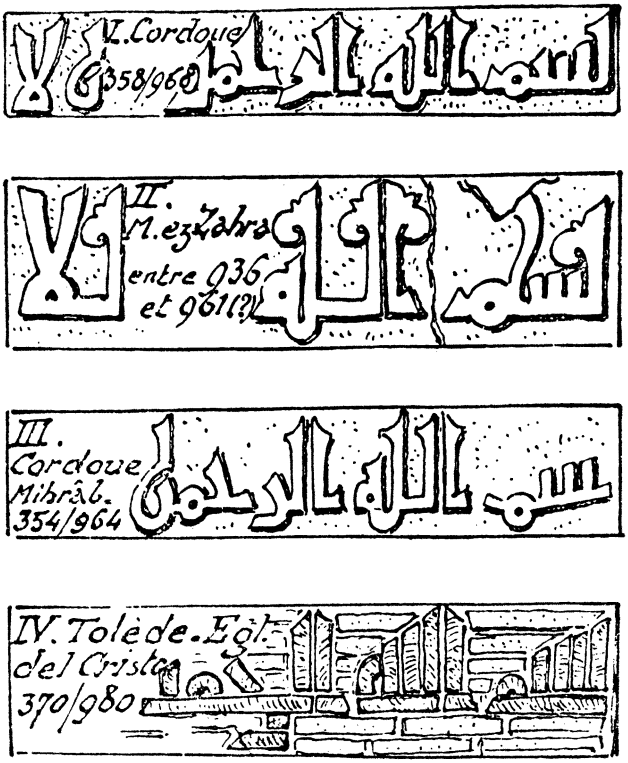


Fig. 5. — Koufiques omeiyades. *D'après* G. Marçais, *in* L'Architecture musulmane d'Occident.

qu'on puisse dire si cette ressemblance vient de relations directes entre Cordoue et Kairouan ou si elle s'explique par des sources communes.

L'influence de la flore abbasside.

Dans l'énorme masse de décors sculptés de la mosquée d'al-Hakam, les influences directes de la flore abbasside sont très rares. La technique du défoncement linéaire et le décor de courbes florales n'apparaissent jamais. On ne décèle de thèmes mésopotamiens que dans certaines des sculptures sur stuc qui ornent les retombées de la coupole du *mihrab :* quelques formes — pommes de pin, ovales pointus, quadrillés ou ornés d'écailles — s'inspirent d'éléments du troisième style de Samarra. Surtout ces ornements modelés dans le stuc tendent à former des décors compacts : ils sont loin d'avoir la parfaite ordonnance et la qualité de détail des décors sur pierre. Mais l'apparition de la sculpture sur stuc ou sur plâtre marque bien l'expansion d'une technique orientale : désormais la sculpture sur pierre deviendra rare et ne s'appliquera plus qu'à des extérieurs ; tout le décor intérieur sera taillé dans le plâtre.

L'iconographie des ivoires oméiyades.

L'ornement floral dans tous ses aspects, dans les arts mobiliers comme dans les objets d'art, a été fort peu perméable aux influences extérieures. Au contraire, l'iconographie des ivoires oméiyades qui semblent avoir été en grande partie sculptés dans les ateliers califiens a été importée en masse. On y retrouve la faune décorative mésopotamienne : oiseaux isolés ou affrontés, lions, guépards, gazelles, bouquetins, lièvres. Aux scènes de chasse se mêlent les évocations de la vie de fête que les souverains musulmans menaient dans leurs palais et leurs jardins. Ces ivoires disent, avec des thèmes très simples, ce que les poètes chantaient avec plus de variété : les plaisirs de la musique, les satisfactions du pouvoir et du luxe, les joies de l'amour. Mais dans ces ivoires, la flore reste toute hispanique.

Les arts industriels.

Comme la céramique, la plupart des arts industriels — objets de bronze, bijoux, tissus — accusent de très fortes influences abbassides. Bien des objets apparaissent comme des répliques de pièces importées.

Les influences byzantines.

Les influences byzantines, qui s'affirmaient dans le décor géométrique et la flore de Madinat az-Zahra, continuent à la mosquée d'al-Hakam grâce à des relations diplomatiques, attestées par les auteurs arabes, entre le calife cordouan et l'empereur Nicéphore Phocas (1).

Al-Hakam voulut orner de mosaïques son nouvel oratoire ; le *basileus* lui envoya, avec un mosaïste qui aurait appris son métier à des Musulmans, la matière première nécessaire : 370 quintaux de cubes d'émail. La technique des mosaïques que l'on admire aujourd'hui encore au *mihrab* est évidemment toute byzantine ; la couleur, où dominent le bleu, le rouge et l'or, ne pouvait non plus avoir rien d'original. Certains motifs géométriques à base de médaillons rectilignes ou curvilignes, superposés et entrelacés, semblent bien appartenir au répertoire byzantin : on les retrouvera au XII^e siècle dans les ambons de l'Italie du Sud.

Mais la flore est d'un style très particulier (fig. 6) : la tige n'est plus qu'un mince ruban qui dessine tantôt des schèmes géométriques formant des jeux de fond, tantôt des rinceaux en spirale. Les formes florales comportent des palmettes, des rosaces, quelques pommes de pin, des disques disposés en grappe, surtout des palmes trilobées et plus rarement à deux lobes, ainsi que de longues feuilles arquées le plus souvent issues d'un large calice, tous thèmes de souche hellénistique. Ces feuilles sont assez

(1) Sur la venue d'artistes byzantins pour les travaux de la mosquée d'al-Hakam.
Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. et trad. Dozy et de Goeje, texte p. 205, trad. p. 269.
Ibn Idari, *Bayan al-Maghrib*, texte éd. R. Dozy, p. 292 ; trad. Fagnan, p. 392.
al-Himyari, éd. et trad. E. Lévi-Provençal, s. t. *La Péninsule ibérique au moyen-âge*, texte p. 154, trad. p. 285.

proches de certaines formes enveloppantes du décor sculpté. Mais la flore des mosaïques, dont le contour est toujours continu et jamais dentelé, apparaît bien plus évoluée. Le souvenir de la feuille n'est plus guère que le point de départ d'un jeu de courbes à demi-abstraites qui vaut par son élégance calligraphique. Si nous avions des peintures florales plus riches que celles des céramiques, ainsi que des enluminures de la même époque, nous pourrions mieux situer ces mosaïques dans l'art du califat.

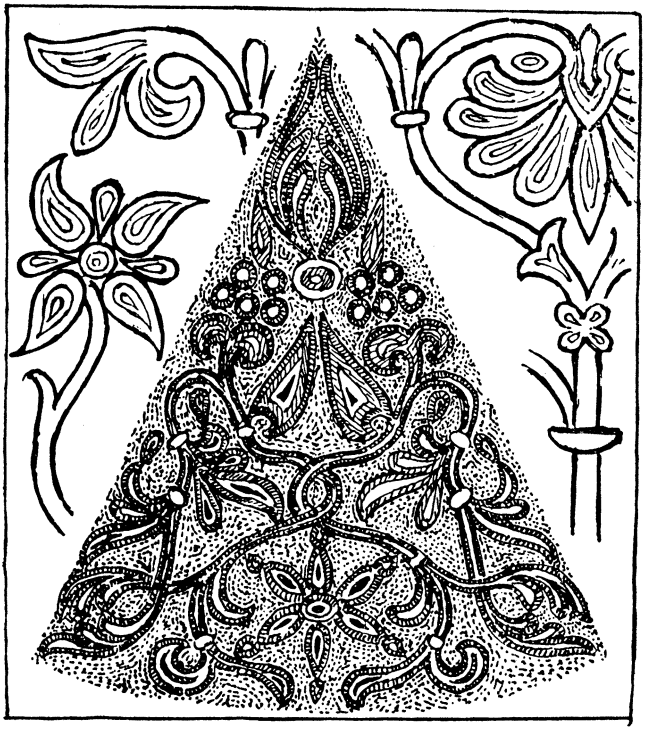


Fig. 6. — Détail de mosaïques au mihrab de la grande mosquée de Cordoue. *D'après* G. Marçais, *op. cit.*

Les motifs pierre et brique, caractéristiques de l'art byzantin, qui se trouvaient en parements à Madinat az-Zahra, composent aux façades des agrandissements d'al-Hakam et d'al-Mansur des

décors de remplissage (fig. 7). Les éléments employés sont de taille plus réduite que dans les dallages. Composés de thèmes géométriques, ils se disposent souvent en réseaux continus sans toutefois s'entrelacer nettement.

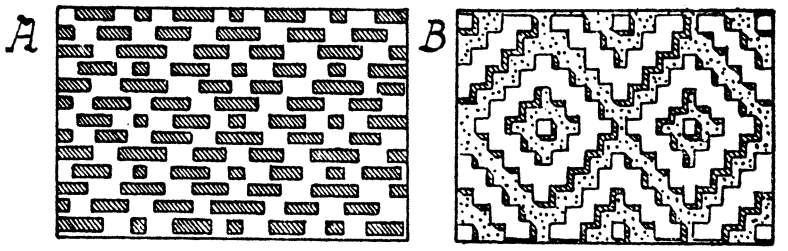


Fig. 7. — Marqueteries pierre et brique. *D'après* G. Marçais, *op. cit.*

La sculpture accuse encore des influences byzantines très précises. Dans les chapiteaux l'acanthe épineuse, depuis des siècles chère à Byzance, remplace l'acanthe classique employée au IX^e^ siècle.

La corniche de marbre qui entoure la niche du *mihrab* est semblable à celles qui se faisaient au X^e^ siècle dans les églises de Constantinople. L'intrados de l'arc du *mihrab* est orné d'un mince rinceau ondulé avec de petites feuilles trilobées qui se trouvaient au palais impérial de Byzance (1) (fig. 8). Les cordons de triples folioles d'acanthe, déjà fréquents à Madinat az-Zahra et qui resteront d'un emploi courant jusqu'au XIII^e^ siècle, se retrouvent dans le même palais.

Venus de l'Islam oriental — ou de Byzance — ces formes nouvelles introduites dans l'art de la seconde moitié du X^e^ siècle ne font jamais tache. Avec un éclectisme aussi avide qu'intelligent l'art du califat oméiyade accueille et parfois recherche tout ce qui peut l'aider dans son essor. Mais jamais il n'est submergé par l'afflux de ces emprunts et ne renonce à sa tradition propre.

(1) Van Millingen et R. Traquair, *Byzantine churches in Constantinople*, Londres 1912. *The great palace of the Byzantine emperors*, Oxford-Londres, 1949, fig. 2 des pl. 10 et 11.

Le lent effort de l'émirat oméiyade lui avait donné, à défaut d'une grande variété, une puissante personnalité. Entre les richesses diverses et étrangères qui s'offraient à lui, il sut choisir ; il eut l'art de transposer ces formes empruntées pour leur imposer sa marque et aussi de composer, avec tous ces éléments traditionnels ou nouveaux, de parfaites harmonies.

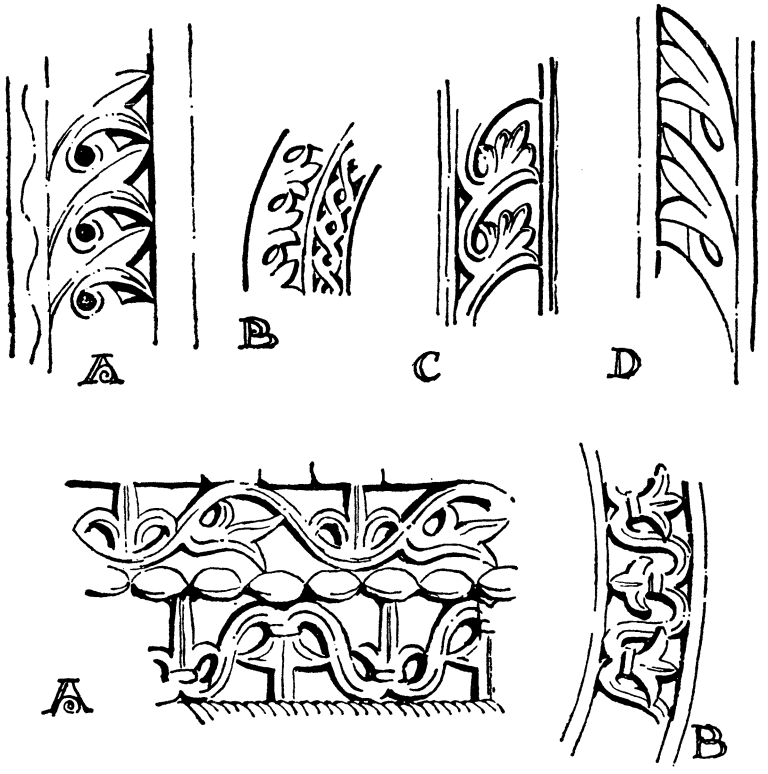


Fig. 8. — Corniche et cordon de marbre sculpté au mihrab de la grande mosquée de Cordoue. *D'après* L. Torres Balbás, *op. cit.*

IV. *Le XI^e siècle*

Après cette période où un rapide enrichissement s'associait à un constant processus d'hispanisation, l'art musulman d'Espagne tend de plus en plus, au XI^e siècle, à se replier sur lui-même.

Les circonstances historiques étaient moins favorables à des contacts étroits avec l'Orient. Au milieu du siècle le retour des Zirides et des Hammadides à la *sunna*, bientôt suivi de l'invasion des Arabes B. Hilal et Sulaim, tendait à séparer l'Orient et l'Occident de l'Islam que la création de l'empire fatimide avait rapprochés. Le morcellement de l'Espagne musulmane était une autre cause d'isolement : la politique des *muluk al-tawa'if* s'inscrivait dans le cadre de la Péninsule ibérique ; dans leurs constructions, plus modestes que celles des califes, ils ne pouvaient faire appel à des concours lointains. Seules subsistaient les relations commerciales avec l'Orient.

Par ailleurs, l'art musulman d'Espagne, après avoir recherché la variété de détail, accuse une nouvelle tendance : entre les richesses profuses de l'âge précédent, il fait un choix, restreint le répertoire de ses formes et s'efforce vers la qualité.

Les apports orientaux se font rares. Dans la fortification, la porte à couloir coudé s'impose : il semble bien qu'elle vienne, avec un assez fort retard, de l'Orient musulman. Mais seul le principe du plan a été retenu ; tout le détail de la construction — murs, arcs et voûtes — appartient au répertoire local.

Le Castillejo de Murcie (fig. 9) et l'Aljaféria de Saragosse sont des résidences des champs incluses dans une enceinte fortifiée comme les châteaux oméiyades de Syrie. Mais on a vu que ce type de petit palais était sans doute déjà connu en Espagne. Et, là encore, bâtisse et dispositions de détail ne doivent rien à l'Orient.

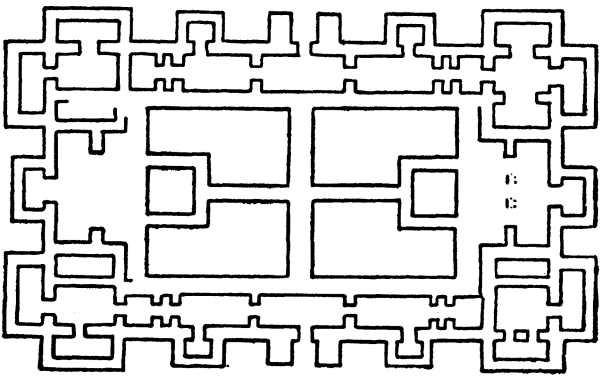


Fig. 9. — Plan du palais du Castillejo. *D'après* G. Marçais, *op. cit.*

La flore dégage, des dérivés multiples et changeants de l'acanthe et de la feuille de vigne, les formes de l'avenir : la palme simple et la palme double. Dans le Proche-Orient, en Égypte et en Syrie surtout, ainsi qu'en Ifriqiya, l'ornement floral connaissait une évolution parallèle. Mais les réalisations sont, dans l'un et l'autre domaine, différentes dans leur silhouette et leurs détails. L'évolution vers la palme s'annonçait dès le IXe siècle dans l'art musulman et même dans certains domaines de l'art byzantin : partout les dérivés de l'acanthe et de la feuille de vigne évoluaient dans un sens de plus en plus abstrait. Mais l'Espagne resta fidèle à la digitation d'acanthe.

Le XIe siècle espagnol n'ajoute presque rien au décor géométrique de l'âge précédent : son ornement est surtout floral, et les entrelacs polygonaux ne se développent que lentement. Dans un effort intense et précis de choix et d'élaboration, il s'efforce dans sa flore vers la pureté de la ligne et dégage rapidement les formes qui seront celles de son âge classique.

V. *L'art du XIIe siècle*

Dans une Espagne musulmane soumise à des dynasties africaines, l'évolution artistique ne fut pas modifiée. L'art musulman d'Espagne, par l'action même des souverains, fit la conquête des terres africaines où il finit par s'implanter et qui furent son refuge lorsque disparut l'Espagne musulmane. Dans les monuments almoravides et almohades, on ne voit que l'aboutissant de l'art espagnol du XIe siècle. Les Almoravides importèrent sans changement ce qu'ils avaient trouvé dans la Péninsule et qu'ils avaient su aimer, en amenant au Maghrib maîtres d'œuvre et ateliers. Les Almohades imposèrent quelque temps à leurs sanctuaires maghrébins une discrétion décorative plus apparente que réelle. Les artistes andalous à leur service se contentèrent de faire un choix dans le répertoire de l'époque almoravide en donnant une importance nouvelle à certains de ses éléments.

Des influences orientales se font encore sentir, mais elles sont limitées à quelques points et elles paraissent parfois être venues par l'entremise de l'Ifriqiya.

Dans les mosquées almoravides et almohades apparaissent les stalactites (muqarnas) qui étaient déjà connues de l'art fatimide et ziride. Mais elles prennent des caractères particuliers : ce ne sont que de légères concrétions de plâtre renforcées de bois et de briques, ce qui leur permet de n'être plus seulement des organes d'encorbellement ou de couvrir des niches, mais de composer de vastes dômes.

C'est aussi au XII^e siècle qu'apparaissent aux minarets almohades de la Koutoubiya et de la Qasba à Marrakech, les marqueteries de terre émaillée, faites ici de grands carreaux cuits à la demande et non taillés après cuisson. On sait que des revêtements de terre émaillée appartiennent à une très vieille tradition orientale qui réapparaît dans l'art musulman dès l'époque abbasside à Raqqa. Dans l'art fatimide les carreaux émaillés apparaissent en pavements, dessinant des motifs géométriques à Mahdiya et à la Qal'a des B. Hammad, et en carreaux de revêtements à Sabra et à la Qal'a. Cet emploi de la terre émaillée en mosaïques est la plus importante des influences orientales qui atteignirent l'art hispano-maghrébin du XII^e siècle.

La conquête almohade de l'Ifriqiya n'introduisit pas de nouvelles formes orientales. La tradition fatimide, en dehors des *muqarnas*, ne pouvait apporter aux artistes espagnols rien qu'ils ne connussent déjà. C'est l'art de l'Andalousie musulmane qui se retrouve au *mihrab* de Tozeur élevé par les B. Ghaniya venus d'Espagne et qui, au XIII^e siècle, se mêlera dans l'art hafside à la tradition ifriqiyenne.

VI. *L'art nasride*

L'art nasride vécut dans un cadre purement hispanique et même provincial. Il est l'héritier fidèle de l'art des XI^e et XII^e siècles. Il n'y a plus de véritable création, mais élaboration à partir de formes déjà connues, associées en des combinaisons nouvelles. La bâtisse reste la même, et le détail de l'ornement, malgré la merveilleuse habileté des artistes, change de moins en moins.

Toutefois les mosaïques de faïence *(azulejos)* se développent en pavements et en lambris à la base des murs, parfois aussi aux minarets, suivant une ordonnance nouvelle ; des carreaux sont découpés en petits éléments, assemblés à la surface d'un enduit de chaux. Dans ces *azulejos*, les motifs géométriques, en particulier les étoiles polygonales, prennent dès lors la plus grande place. Des revêtements analogues, avec la même prédominence des motifs à base de polygones étoilés, se retrouvent dans des monuments mamelouks et plus encore en Perse. Il est difficile de dire si l'Espagne a eu sur ce point la priorité. De toute manière elle a donné à ces mosaïques de terre émaillée un considérable développement et une richesse qui ne se retrouvent qu'en Iran.

Quelques éléments venus de l'Espagne chrétienne influèrent de manière épisodique sur l'art grenadin : elles transformèrent quelque temps la fortification et inspirèrent sans doute certains partis dans la composition architecturale du *Cuarto de los Leones*.

Ces rares innovations se firent dans le cadre de la tradition andalouse.

Avec le XV^e^ siècle ces trouvailles de détail elles-mêmes cessent : lorsqu'il disparut, l'art musulman d'Espagne connaissait depuis près d'un siècle la stérilité et l'ankylose.

* * *

Lorsqu'on retrace dans les grandes étapes l'histoire des influences orientales sur l'art musulman d'Espagne, on est frappé à la fois de leur irrégularité et de leur discontinuité. L'arrivée de l'Oméiyade Abd ar-Rahman I^er^ fut suivie d'une vague d'influences syriennes. Mais au IX^e^ siècle, alors dans que d'autres domaines al-Andalus ne cessait de s'orientaliser, on ne constate aucun apport nouveau. L'influence de l'Orient musulman et parfois byzantin reprend à Madinat az-Zahra pour atteindre son maximum dans la seconde moitié du X^e^ siècle. Mais après ce considérable et rapide enrichissement par l'arrivée de formes et de techniques orientales, on ne saisit plus aux XI^e^ et XII^e^ siècles que de rares et sporadiques apports qui prendront fin dans l'art nasride.

A aucune époque l'art musulman d'Espagne n'a été bouleversé ni dépersonnalisé par les emprunts. Son éclectisme a toujours su être créateur et il a toujours maintenu, dans des synthèses nouvelles, sa tradition et son esprit propres. Si dans le domaine de la langue et de la religion l'Espagne musulmane ne pouvait qu'être dans la dépendance étroite de l'Islam oriental, elle a affirmé dans ses arts son irréductible originalité et sut exprimer, au moyen de l'architecture et du décor abstrait, l'esprit et les goûts profonds de la race.

Henri TERRASSE.
(Paris)

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux :

Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris 1951 ; M. Gómez Moreno *Arte árabe hasta los Almohades. Arte mozárabe* (Ars Hispaniae, t. IV) Madrid 1951 ;

L. Torres Balbás, *Arte hispano-musulmán hasta la caida del califato de Córdoba* (Historia de España, tome V, Madrid 1957) ;

L. Torres Balbás, *Arte almohade, arte nazare, arte mudéjar* (Ars Hispaniae, vol. IV), Madrid 1949.

Henri Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, Paris 1932.

Henri Terrasse, *Islam d'Espagne*, Paris 1958 ;

Henri Terrasse, *L'Espagne du Moyen-Age, civilisations et art*, Paris 1966 ;

Études de détail :

Henri Terrasse, *Les tendances de l'art hispano-mauresque à la fin du X^e et au début du XI^e siècle*, III a Sesión de cultura hispano-árabe, Cordoue 1963, p. 19-24 ;

Henri Terrasse, *La formation de l'art musulman d'Espagne*, Cahiers de civilisation médiévale, 1965, p. 141-158 ;

Henri Terrasse, *Notes sur l'art des reyes de taifas, al-Andalus* 1965, p. 175-180.

LE CARACTÈRE SACRÉ DE JÉRUSALEM DANS L'ISLAM AUX XII^{e}-XIII^{e} SIÈCLES (*)

Les recherches de nombre d'islamisants, surtout pendant ces trente dernières années, sont parvenues à éclairer les origines et le développement de la conception de la sainteté de Jérusalem dans l'Islam médiéval (1). Une période cependant reste à peine effleurée : celle des Croisades. C'est cette lacune que nous nous proposons de combler dans le présent article. Bornée dans le temps aux XII^{e}-XIII^{e} siècles, notre étude se limitera dans l'espace à la région directement lésée par l'invasion européenne : la Syrie, la Palestine, la Jéziré et l'Égypte.

* * *

(*) Nous tenons à remercier MM. les Professeurs E. Ashthor et G. Vajda de leur aide et de leurs conseils qui ont facilité notre travail et guidé nos recherches.

(1) Cf. E. Ashthor, *Jérusalem dans le bas moyen âge* (en hébreu), Yerūšalaim V (1955) ; *id.*, *Un ouvrage arabe sur les titres de gloire de Jérusalem*, Tarbiz XXX (1961), pp. 209-214 ; W. Caskel, *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem*, Arbeitgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geistwissenschaften, Heft 114 (1962), pp. 3-38 ; S. D. Goitein, *Le caractère sacré de la Palestine dans la piété musulmane* (en hébreu), Yedĭiot Haḥevra Lĭdi'at Eretz-Israel, XII (1945/6), pp. 119-126 ; id., *The historical background of the erection of the Dome of the Rock*, JAOS, LXX (1950), pp. 104-108, *Les noms arabes de Jérusalem*, Minḥa Lĭhūda, Jérusalem 1950, pp. 62-66. id., *Jérusalem durant la période arabe* (en hébreu), Yerūšalaim, IV (1952), pp. 82-103 ; id., *The sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam*, Studies in Islamic History and Institutions, Leyde 1966, pp. 135-148. J. W. Hirschberg, *La place de Jérusalem dans le monde musulman* (en hébreu),

Le point de départ de nos propos est forcément la conquête franque de Jérusalem (le 15 juillet 1099). Comment les musulmans réagirent-ils devant ce fait ? Au dépouillement des sources, on constate que la conquête ne produisit dans l'immédiat aucun choc, aucun sentiment d'avilissement religieux. Les chroniques contemporaines n'en donnent que des comptes rendus secs et s'en tenant aux faits, parfois même très sommaires ; comptes rendus qui ne distinguent en rien la prise de la ville par les Croisés de celle d'une quelconque autre place (1). Les poèmes douloureux de réfugiés musulmans des régions conquises, s'ils se lamentent sur leur destin, ne font pour leur part la moindre mention de la chute de Jérusalem (2). Comment expliquer ce phénomène, compte tenu du fait qu'il s'agissait là d'une ville qui occupait dans l'Islam le troisième rang en sainteté ?

Sans doute les péripéties de l'époque y étaient-elles pour quelque chose. La ville avait été enlevée aux Fāṭimides par le Turkoman Atsiz en 1070, puis reprise par les Égyptiens en 1098 (3). La conquête franque, survenue un an plus tard, ne semble avoir été considérée que comme un nouveau changement de maîtres, un changement qui ne durerait pas longtemps. On saisit ce sentiment dans une lettre datée de 1100 et conservée à la *Geniza* du Caire ; son auteur, un juif magrébin séjournant en Égypte, attend la reconquête proche de la ville par le vizir

Yerūšalaim II (1949), pp. 55-60 ; id., *The sources of moslem traditions concerning Jerusalem*, Rocznik Orientalistyczny, XVII (1951/2), pp. 314-350 ; C. D. Matthews, *The K. Bā'iṯu-N-Nufūs of Ibnu-l-Firkāḥ*, JPOS, XIV (1934), pp. 284-293 ; id., (suite, texte arabe), XV (1935), pp. 51-87 ; id., Palestine-Mohammedan holy land, New Haven, 1949 ; id., *A Muslim iconoclast (Ibn Taymiyyeh) on the « merits » of Jerusalem and Palestine*, JAOS, LVIC (1936), pp. 1-21. A. N. Poliak, *L'ombilic de la terre* (en hébreu), Mélanges Dinaburg, Jérusalem 1949, pp. 165-175. G. Vajda, *La description du Temple de Jérusalem d'après K. al-Masālik wa-l-mamālik, ses éléments bibliques et rabbiniques*, Journal Asiatique, CCXLVII (1959), pp. 193-202. H. Busse, *Der Islam und die biblischen Kultstätten*, Der Islam XLII (1966), pp. 113-147.

(1) V. Ibn al-Qalānisī, *Ḏayl Tārīḫ Dimašq*, éd. H. F. Amedroz, Leyde 1908, p. 134 ; al-'Aẓīmī, *La Chronique abrégée de* —, éd. Cl. Cahen, Journal Asiatique CCXXX (1938), p. 373.

(2) Pour ces poèmes cf. surtout 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī, *Ḫarīdat al-qaṣr (Šu'arā' al-Šām)*, éd. Š. Fayṣal, vol. 2, Damas 1959, passim.

(3) L'indifférence avec laquelle on accueillit ces conquêtes en Syrie perce très bien dans les sources, cf. Ibn al-Qalānisī, *op. cit.*, p. 99 ; Sibṭ b. al-Ǧauzī, *Mir'āt al-zamān*, ms. Paris, arabe 1506, fols. 146 a-146 b.

fāṭimide al-Afḍal (1). On pourrait ajouter que l'invasion franque en général ne revêtait pas aux yeux des Musulmans un caractère religieux ; ceux-ci ne paraissent pas avoir compris la nature de la Croisade et ne la regardaient que comme un prolongement des campagnes byzantines, campagnes dépourvues depuis toujours de tout attribut religieux (2).

Ces explications ont assurément une certaine valeur, encore qu'elles ne soient pas suffisantes. D'une part, il s'avéra très vite que l'Égypte n'avait ni la force ni la volonté de reprendre les territoires conquis par les Francs ; elle n'effectua que quelques tentatives très hésitantes qui prirent fin en 1105 (3). Face aux échecs égyptiens et à la carence totale dont faisait preuve l'autre État musulman limitrophe des Francs, Damas, l'occupation occidentale de Jérusalem devait prendre dès lors un caractère de plus en plus permanent aux yeux de l'opinion musulmane. Cette opinion persiste cependant dans son indifférence quant au sort de la ville presque tout au long de la première moitié du XII^e siècle. D'autre part, si le manque d'un sentiment d'antagonisme religieux envers les envahisseurs avait conditionné l'attitude musulmane à la question de Jérusalem, n'oublions pas les efforts déployés par les Francs afin de donner à la ville un caractère chrétien très accusé : profanation et désaffectation de mosquées et de synagogues, interdiction de séjour pour les non-chrétiens ; ces actes n'étaient pas inconnus des musulmans, ni le fait que la ville était l'objectif principal de l'invasion et des vagues postérieures de Croisés et en même temps la capitale

(1) S. D. Goitein, *Sources nouvelles sur le sort des juifs pendant la conquête franque de Jérusalem*, Zion XVII (1952), pp. 135-136 ; id., *Contemporary letters on the capture of Jerusalem by the Crusaders*, Journal of Jewish Studies, III (1952), pp. 169-170.

(2) Exception faite pour les campagnes des Empereurs Nicéphore Phocas et Jean Tzimiscès contre les Ḥamdānides au milieu du X^e siècle. Cf. M. Canard, *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, Revue Africaine LXXIX (1936), pp. 616-620 ; P. Lemerle, *Byzance et la Croisade*, Relazioni del X Cong. Int. di Scienze Storiche, Firenze 1955, vol. 3, pp. 615-618 ; G. E. Von Grünebaum, *Eine poetische Polemik zwischen Byzanz und Bagdad im X. Jahrhundert*, Analecta Orientalia, XIV (1937), pp. 49-50.

(3) Cf. J. Prawer, *Le royaume latin de Jérusalem* (en hébreu), vol. I, Jérusalem 1963, pp. 178, 180, 181.

du royaume franc (1). Tout cela aurait dû ébranler l'indifférence, or il n'en était rien. Certains milieux musulmans, il est vrai, considéraient les Francs dès le début comme des infidèles et exhortaient leurs compatriotes à la guerre sainte pour les chasser ; mais ces militants du *ǧihād* ne font eux non plus aucune allusion à Jérusalem dans leurs écrits et leurs discours, à l'exception du jurisconsulte damasquin ʿĀlī b. Ṭāhir al-Sulamī, dont on verra plus loin la réaction.

Force est donc de chercher une explication supplémentaire, plus profonde, à l'indifférence musulmane. Les données exposées ci-dessus nous paraissent laisser déjà entrevoir une telle explication : le faible empire qu'avait l'idée de la sainteté de Jérusalem sur l'opinion musulmane. Cette faiblesse aurait tenu tout d'abord au fait qu'une bonne partie des docteurs de la Loi s'opposa à la place d'honneur que les mystiques musulmans voulaient accorder à la ville (troisième ville sainte) et taxaient d'« innovations » les traditions judéo-chrétiennes sur lesquelles ces derniers fondaient leurs revendications. Cette opposition semble avoir beaucoup entravé la diffusion et l'enracinement de l'idée de Jérusalem. D'autre part, le peu d'importance qu'avait la ville comme centre démographique, administratif et intellectuel pouvait abaisser encore son prestige dans le monde musulman (2). Le culte de Jérusalem — au rebours de celui de la Mecque et de Médine — n'était par conséquent, qu'un phénomène local, limité à la ville et à la province palestinienne, peut-être aussi à certaines parties de la Syrie. Cette observation est prouvée, par exemple, par les remarques du voyageur persan Nāṣir-i-Ḫusrau (en 1046) à propos de l'origine des pèlerins à Jérusalem, ainsi que par le fait que tous les auteurs de traités de « Faḍā'il al-Quds » (« Titres de gloire de Jérusalem ») étaient des habitants de la ville (3). Faute d'une conscience populaire intense et

(1) Cf. Ibn al-Qalānisī, *op. cit.*, p. 171 ; al-ʿAẓīmī, *op. cit.*, p. 369 ; Usāma b. Munqiḏ, *K. al-Iʿtibār*, éd. P. Kh. Ḥittī, Princeton, 1930, pp. 69, 139.

(2) Cf. G. D. Goitein, *The historical background of the erection of the Dome of Rock*, pp. 104-108 ; id., *The sanctity of Jerusalem and of Palestine in Early Islam*, pp. 140-145 ; id., *Jérusalem durant la période arabe*, pp. 82-90, 89-101.

(3) Nāṣir-i-Ḫusrau, *Relation de voyage*, trad. Ch. Scheffer, Paris 1881, p. 67 ; et notre article *The beginnings of the 'Faḍā'il al-Quds' literature*, à paraître dans *Der Islam*.

sensibilisée, cristallisée autour de la ville, on ne s'étonnera pas que sa chute n'ait pas été plus profondément ressentie dans les pays de l'Islam ; d'autant plus que la conjoncture historique, nous l'avons vu, n'était pas de nature à en augmenter l'effet.

Sans doute devait-il y avoir des musulmans, dont les réactions à l'égard de la conquête étaient plus vives. Or, si l'on écarte plusieurs « prophéties » sur la reconquête de Jérusalem, attribuées à la troisième et à la quatrième décennie du siècle, mais qui semblent toutes être apocryphes — et postérieures à la conquête de Saladin (1187) (1) — il ne nous reste sur ce sujet que trois témoignages, encore l'implication de ceux-ci est-elle difficile à établir.

Le premier se trouve dans la notice nécrologique du chroniqueur Sibṭ b. al-Ǧawzī sur Abū l-Qāsim al-Samarqandī (m. 1142), savant damasquin installé à Bagdad. Selon al-Samarqandī, Mahomet lui avait annoncé en rêve (avant 1096) qu'une calamité allait survenir sur l'Islam. « Quelque temps plus tard, ajoute al-Samarqandī, Jérusalem fut conquise. » (2) On ne saurait dire malheureusement quand cet homme en est arrivé à apprécier ainsi la chute de la ville. La deuxième réaction est celle du cadi sévillan Abū Bakr b. al-'Arabī, qui effectuait un voyage d'études en Orient musulman lors de la pénétration franque et revint en Espagne en 1102. Décrivant la première croisade il met l'accent sur la chute du « troisième lieu saint » de l'Islam, à savoir la mosquée d'al-Aqṣā (3). Ici, il paraît certain que la réaction suivit de très près l'événement, mais comme pour al-Samarqandī, il est impossible de dire s'il s'agit là d'idées tout à fait individuelles ou si l'homme se fait l'écho d'un certain milieu. De même est-il malaisé de déterminer le retentissement qu'avaient ces propos ; il faut indiquer toutefois qu'Ibn al-'Arabī n'aurait pu exercer

(1) V. Abū Šāma, *K. al-Rawḍ'ayn*, vol. I Le Caire 1287/8 h., pp. 104, 113 ; Yūnīnī, *Ḏayl Mir'āt al-zamān*, vol. 4, Hyderabad 1961, p. 273.

(2) Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mir'āt al-zamān*, Hyderabad 1959, p. 181. Il faut noter cependant que l'historien Ibn al-Ǧawzī, grand-père du chroniqueur et dont il tire la majeure partie de ses renseignements sur Bagdad, ne connaît pas cette histoire. Signalons aussi qu'al-Samarqandī fut un des maîtres d'Ibn 'Asākir, futur rénovateur des « Faḍā'il al-Quds », mais on ne saurait pas dire s'il l'a influencé dans la matière.

(3) *K. al-'Awāṣim min al-Qawāṣim*, éd. Constantine 1928, t. II, pp. 212-3. Nous devons cette référence à l'obligeance de M. le Professeur R. Brunschvig.

une influence directe en Orient que jusqu'en 1102, tandis qu'al-Samarqandī, s'il avait propagé son opinion, l'aurait fait à Bagdad plutôt qu'en Syrie, plus proche des Croisés. Nous avons enfin un troisième témoignage qui, lui, nous provient d'un homme qui vivait en Syrie, le faqīh al-Sulamī. Dans son « *Kitāb al-Ğihād* » (ca. 1105), il fait remarquer que Jérusalem était pour les Francs « le comble de leur vœux », mais il ne paraît pas particulièrement choqué par sa chute ; et s'il exprime son espoir de la voir rentrer bientôt aux mains de l'Islam, il ne considère pas sa reconquête comme but suprême du *ğihād* futur. Al-Sulamī est le seul, il est vrai, dont nous savons qu'il propagea ses idées (aidé par ses disciples), or celles-ci ne trouvèrent à Damas qu'un écho très faible (1).

Témoignages intéressants sans doute. Mais, on ne saurait nullement en conclure à l'existence d'un courant important dans l'opinion sensible à la perte que faisait subir à l'Islam la chute d'*al-Quds*.

* * *

On aura noté dans nos propos le manque de toute réaction de la part des milieux du pouvoir. Cependant, c'est de ces milieux que partit vers le milieu du siècle le changement décisif dans l'attitude musulmane envers Jérusalem. En 1144, Zenkī, souverain de Mossoul-Alep, à la suite de la conquête de la première principauté franque, Edesse, déclara une guerre sainte pour la liquidation totale de la présence franque ; l'objectif principal de cette guerre devait être Jérusalem. « Il (Zenkī) va se tourner demain vers Jérusalem », annonce un de ses poètes ; « Si la conquête d'Édesse est la pleine mer, Jérusalem et al-*Sāḥil* (la côte, l'Orient latin) en sont le rivage », chante un autre (2). Le choix de Jérusalem était motivé d'une part par le fait qu'elle était la capitale du royaume latin qu'on voulait anéantir, et d'autre part par le désir de Zenkī de donner à son *ğihād* un caractère religieux plus prononcé en utilisant l'auréole de sainteté de cette ville. L'idée ne doit pas avoir germé chez lui.

(1) Ms. Damas, Ẓāh 36, 60. fols 174 a, 178 b-179 b ; sur l'influence du traité cf. notre édition au Journal Asiatique (1967).

(2) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, p. 40 ; 'Imād al-dīn, *op. cit.*, vol. I, p. 110.

Il est probable qu'elle émanait de ses deux propagandistes principaux, Ibn Munīr et Ibn al-Qaysarānī, tous deux des réfugiés du *Sāḥil*. Quoi qu'il en soit, et même si Zenkī était influencé — ce qui serait plus difficile à prouver — par des milieux piétistes inspirés des idées d'al-Sulamī et d'al-Samarqandī, le fait capital est que le pouvoir commença à s'intéresser à l'idée de Jérusalem et mit ses moyens de propagande à sa disposition. Des réactions amorphes et isolées reçurent dès lors force et cohérence. On le voit déjà dans le fait que c'est Zenkī qui, le premier, parle clairement de la nécessité de libérer la ville et lui accorde une place de premier plan dans le *ǧihād*. Or, pour que l'idée nouvelle devînt réellement galvanisante, il fallait la réitérer systématiquement et de diverses manières, et — chose plus importante encore — approfondir la conscience de la sainteté de Jérusalem dans l'opinion musulmane. Zenkī étant mort deux ans plus tard, il n'avait pas eu le temps de développer un effort considérable dans ce sens. C'est son fils et successeur, Nūr al-dīn, qui devait s'atteler à la tâche.

L'activité de Nūr al-dīn remonte au début même de son règne, s'étayant notamment sur les deux anciens porte-parole de Zenkī. Déjà en 1149 Ibn Munīr conjure son maître de poursuivre la guerre contre les Croisés « jusqu'à ce que tu voies Jésus s'enfuir de Jérusalem » (1). Dans les appels à la reconquête lancés dans les années suivantes le caractère sacré de la ville est mis en évidence non seulement par son nom, AL-QUDS ou BAYT AL-MAQDIS, mais aussi par l'évocation de la mosquée d'*al-Aqṣā*, chargée de sainteté par les traditions qui en font « l'ombilic de la terre » (2) et le lieu de l'ascension de Mahomet. En même temps la ville et la mosquée symbolisent l'ensemble de l'Orient latin dont on doit s'emparer. Ibn al-Qaysarānī proclame, par exemple : « Qu'elle soit épurée la ville de Jérusalem par l'effusion du sang ! / Le *Sāḥil* va se purifier pour la prière [musulmane] par son sable. / La décision de Nūr al-dīn est ferme comme toujours et le fer de sa lance est dirigé vers

(1) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, p. 57.

(2) Cf. Poliak, *art. cit.*, J. W. Hirschberg, *The sources of moslem traditions concerning Jerusalem*, pp. 324-325.

al-Aqṣā. » (1) Objectif majeur ainsi que symbole du *ǧihād*, la conquête de Jérusalem devint vite un des arguments employés dans la campagne menée par Nūr al-dīn, pour réaliser l'unité de la Syrie sous son égide ; unité destinée, selon lui, à écraser le royaume franc. C'est ainsi que dans sa lutte contre Damas (1151-1154) il présenta le traité conclu par cette ville avec les Francs pour garantir son indépendance, comme l'obstacle principal à l'accomplissement de ses projets. Son poète Ibn Munīr alla même jusqu'à dire qu'en aidant les Croisés, les souverains de Damas « ont humilié et souillé la mosquée d'al-*Aqṣā* avec les traces puantes de leurs pieds ». Ce traité rompu et Damas se rangeant du côté de Nūr al-dīn, la conquête pourrait enfin être réalisée. « Damas ! Damas ! s'écrie le poète, il est grand temps que Jérusalem soit reprise ! » (2).

Vers la fin des années cinquante le thème de Jérusalem connaît un déclin, dû peut-être en partie à la mort des deux propagandistes principaux (en 1154), et surtout aux graves crises intérieures qui secouaient l'État de Nūr al-dīn et à la position défensive à laquelle le souverain se vit acculé par l'invasion byzantine (1157/8). La double crise une fois écartée, Nūr al-dīn s'efforça de souligner qu'il n'avait pas perdu de vue la grande tâche dont il s'était chargé. A la fin de la lettre qu'il rédigea lui-même, annonçant la conquête de Tibnīn (1162), il ajoute ce vœu : « Que la prochaine bonne nouvelle soit celle de la prise de Jérusalem, s'il plaît à Dieu. » (3) Si les campagnes égyptiennes devaient bientôt l'occuper complètement (1164-1169), ajournant de nouveau la conquête souhaitée, celle-ci n'en jouait pas moins un certain rôle dans la propagande durant ces années, mais ce n'est qu'avec la conquête de l'Égypte et le début des préparatifs réels pour la « lutte finale » contre les Francs que le thème de la reconquête prend son grand essor. Son chantre principal est maintenant 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī : « Purifie Jérusalem de la souillure de la croix, lance-toi contre les rebelles », crie-t-il à Nūr al-dīn, s'adressant de la même manière aux généraux

(1) 'Imād al-dīn, *op. cit.*, vol. I, p. 158.
(2) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, pp. 78-79.
(3) Ibn al-Furāt, *Ta'rīḫ*, ms. Vienne, arabe 814, vol. 3, fol. 159 a.

ayyūbides en Égypte (1). D'autres poètes joignent leurs voix à la sienne. L'échelle de récompense des guerriers de la foi se trouve même enrichie chez l'un d'entre eux d'un degré suprême, couronnant tous les autres, celui de « la rétribution inconcevable » préparée pour le conquérant de Jérusalem (2).

L'importance attachée au thème de la reconquête se dégage nettement de la lettre de Nūr al-dīn au calife (1173), déclarant explicitement ses desseins. Son but principal, écrit-il, est « de bannir les adorateurs de la croix de la mosquée d'al-Aqṣā ... de conquérir Jérusalem... de dominer sur le Sāḥil » (3). Comme manifestation symbolique de ces visées, il fit construire à Alep une chaire destinée à être placée à al-Aqṣā après la conquête ; la chaire porte une inscription qui sollicite le secours divin de hâter ce jour (4). Que tout cela ne soit ni fanfaronnades ni creux slogans, les propos de l'historien bagdadien Ibn al-Ǧawzī en portent témoignage. Ami de Nūr al-dīn, il maintenait avec lui une correspondance personnelle, et on ne peut le soupçonner de la même bienséance que les panégyristes, lorsqu'il écrit : « Il se proposait de conquérir Jérusalem, mais la mort le surprit » (5), Ce n'est donc pas sans raison qu'ʿImād al-dīn pleure ainsi son maître (1174) : « N'as-tu pas promis à Jérusalem que sa reconquête était imminente ? ... et maintenant, quand pourras-tu la délivrer de l'opprobre de ses ennemis ? » (6)

L'activité du pouvoir se vit complétée par une propagande semi-officielle tendant à inculquer à l'opinion la connaissance du caractère saint d'*al-Quds*. Cette propagande prit notamment la forme du genre littéraire de « Faḍā'il al-Quds », genre datant du début XI^e siècle, mais dont le dernier protagoniste, Abū l-Qāsim al-Rumaylī, périt lors de la conquête franque de la ville. Pendant le premier demi-siècle de l'occupation latine, nul traité nouveau ne fut composé, ce qui accuse clairement l'indifférence

(1) ʿImād al-dīn, *op. cit.*, vol. I, p. 175 ; cf. aussi pp. 159, 179.

(2) *Ibid.*, p. 277, Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, p. 182.

(3) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, p. 215.

(4) Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tu'rīḫ*, vol. 11, Le Caire 1303 h., p. 209 ; Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb*, éd., Ǧ. al-Šayyāl vol. 2, Le Caire 1957, p. 229 ; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (RCEA), vol. 9, n° 3281.

(5) *K. al-Muntaẓam*, vol. 10, Hyderabad 1359 h., p. 249.

(6) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, p. 215.

musulmane au sort de la ville. Indice plus significatif encore de cette indifférence : le plus antique traité de « Faḍā'il al-Quds » (1), celui d'Abū Bakr al-Wāsiṭī, renferme de nombreux « certificats » (*iǧāzāt*) faisant état de séances de lecture de l'ouvrage ; la dernière séance avant la première croisade eut lieu en 482 h./ 1089-1090 ; les séances s'interrompent ensuite et ne reprennent qu'en janvier 1147 et en juin 1152 (respectivement à Damas et à Bagdad). Cette réapparition, suivant de deux ans le lancement du slogan de la reconquête de Jérusalem, constitue, d'autre part, une indication certaine de l'écho que trouva son slogan et du climat favorable dans lequel opérait, dès le début, la propagande de son fils, Nūr al-dīn (2). Quelques années plus tard, le traditionniste damasquin Ṭiqat al-dīn b. 'Asākir, partisan de longue date du *ǧihād* et ami intime de Nūr al-dīn (3), composa le premier traité de ce genre datant de l'époque des Croisades. (28) Ce traité est malheureusement perdu, mais son intitulé était « Titres de gloire de la Mecque, de Médine et de Jérusalem », rattaché ainsi aux lieux les plus sacrés de l'Islam. En outre, on peut concevoir une certaine idée du contenu de la partie traitant des « titres de gloire de Jérusalem » à travers les hadīṯs sur le même sujet que contient la première partie du « Ta'rīḫ Dimašq » du même auteur, partie consacrée dans sa quasi-totalité aux louanges de la Syrie-Palestine. Jérusalem est l'une des contrées sur lesquelles l'auteur insiste particulièrement, soit par des éloges de la ville en général (p. ex., « Dieu aime al-Šām plus que tout autre pays, il aime Jérusalem plus que tout autre lieu dans al-Šām »), soit par l'évocation des « mérites » des deux mosquées, de la fontaine de Siloé etc. (5). Ce n'est pas par

(1) Cf. notre article, *The beginnings of the 'Faḍā'il al-Quds' literature*, à paraître dans *Der Islam*.

(2) Al-Wāsiṭī, ms. Acre, pp. 66-67. La séance bagdagienne traduirait-elle l'influence d'al-Samarqandī ?

(3) Ibn 'Asākir propagea l'idée du *ǧihād* à Damas déjà en 1150 (cf. 'Imād al-dīn, *op. cit.*, vol. I, p. 548 n. 1) ; en 1169/70 il composa un traité sur la guerre sainte dédié à Nūr al-dīn (ms. Damas, Ẓāh., Luġa 54). Sur ses rapports avec Nūr al-dīn, cf. l'introduction d'al-Munaǧǧid à son édition du *Ta'rīḫ Dimašq*, Damas 1951.

(4) Sibṭ b. al-Ǧawzī, *op. cit.*, p. 336.

(5) Éd. al-Munaǧǧid, vol. I, Damas 1951, pp. 110 ; cf. aussi 129, 134, 141, 142, 211, 224, 228, 240, 270.

hasard que l'auteur cite à ce propos un ḥadīṯ (apocryphe à coup sûr) où le Prophète est censé dire que de toutes les calamités qui peuvent survenir sur l'Islam la seconde en gravité — la première étant sa propre mort — est la conquête de Jérusalem par les Infidèles (1) ; témoignage probable d'un sentiment de choc devant la domination franque sur la ville sacrée.

Cette partie de « Ta'rīḫ Dimašq » fut lue à Damas, à partir de 1164, au cours d'audiences assez vastes (70-80 assistants) (2) ; les participants de ces séances, aussi bien que les hommes qui assistaient aux séances de lecture du traité d'al-Wāsiṭī, devaient en transmettre les idées aux autres. De plus, des témoignages éparpillés dans nos sources indiquent à cette époque l'existence de nombreux pèlerinages à Jérusalem, de savants et de ṣūfis notamment (3) : preuve d'un certain éveil dans ces milieux de la conscience de la valeur religieuse de la ville. Il est probable que ceux-ci répandaient cette conscience par leurs actes aussi bien que par leurs propos, contribuant ainsi à la montée de ce double sentiment, but de la propagande officielle : colère devant la sujétion de la ville et espoir en sa reconquête.

* * *

La montée de ce sentiment s'accéléra sous Saladin, qui s'empara du pouvoir à la mort de Nūr al-dīn, se targuant d'en être l'héritier spirituel (4). De même que pour le début du règne de Nūr al-dīn la continuité des thèmes fut facilitée par le service d'un ancien chantre du souverain défunt, en l'occurrence 'Imād al-dīn al-Iṣfahānī. « Marche vers Jérusalem, conquiers-la et verses-y des fleuves de sang qui la purifieront » (5), ainsi s'adresse-

(1) *Ibid., ibid.*, p. 223.

(2) D'après les certificats de lecture qui se trouvent dans le ms. (*ibid., ibid.*, p. 629).

(3) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, pp. 13-14 ; al-Harawī, *K. al-Išārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt*, éd. J. Sourdel-Thomine, Damas, 1953, p. 24 ; A. J. Arberry, *An Introduction to the history of Sufism*, Oxford, 1944 p. 68 (cité d'après Goitein, *The Sanctity of Jerusalem and Palestine in early Islam*, p. 143).

(4) Cf. p. ex. Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, p. 48 ; al-Qāḍī al-Fāḍil, *Rasā'il*, ms. Paris arabe 6024, fols 21 a-21 b.

(5) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, p. 269. Cf. *ibid.*, p. 247 ; Ibn al-Sā'ātī Dīwān, Beyrouth 1938, p. 384.

t-il à son nouveau mécène en 1177. Très peu d'évolution à signaler dans le contenu du thème, tel qu'il est présenté par lui et par les autres panégyristes au cours des années 1174-1186. Bien entendu, la vocation divine de la conquête se vit transférée de Nūr al-dīn à Saladin et parfois même on la décrit comme héritage de la famille ayyūbide tout entière (1). D'autre part la propagande des « *Faḍā'il* » se vit prolongée par le célèbre traditionniste égyptien al-Silafī (ou l'un de ses disciples) dont il nous est conservé un opuscule achevé en 1180 et consacré en partie aux « *Faḍā'il Bayt al-Muqaddas al-Šāmī* » (2). Les poètes contribuaient également à cette glorification des « mérites » de la ville en évoquant fréquemment les mosquées d'*al-Aqṣā* et d'*al-Ṣaḫra* ou d'*al-Ḥaram al-Šarīf* en général (3).

Le seul changement considérable regarde la fonction du thème de Jérusalem dans la propagande ; il devient un argument de base dans la longue lutte de Saladin pour se rendre maître du royaume zenguide, lutte menée au nom du slogan formulé par Nūr al-dīn — l'unité pour la guerre sainte. Au lendemain de sa mainmise sur la Syrie du sud il justifie cette opération dans une lettre au calife (1175) : « La Syrie ne peut retrouver l'ordre avec son gouvernement actuel, elle n'a pas un homme capable d'entreprendre et de mener à bonne fin la conquête de Jérusalem ». Pour cette conquête, soulignait-il, la Syrie est la base d'opérations la plus proche et la plus commode. Convaincu, le calife lui octroya un diplôme d'investiture pour cette contrée (4). Dans les années suivantes Saladin prend sans cesse à partie les maîtres du reste du royaume zenguide, les souverains d'Alep et de Mossoul : « Ils s'esquivent d'aider à la prise d'*al-Quds*, écrit-il dans une de ses lettres, et se désintéressent de venger son abjection ». La soumission de ces deux villes à l'ayyūbide

(1) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, pp. 72, 116.

(2) Ms. Camb. 736 ; cf. GAL (S) vol. I, p. 624. Nous devons cette référence à l'obligeance de M. le Professeur Cl. Cahen. L'ouvrage traite également des « mérites » de l'Égypte. Son attribution à al-Silafī lui-même semble douteuse, ce savant étant alors centenaire.

(3) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. I, p. 254 ; vol. 2, pp. 116, 59.

(4) *Ibid.*, vol. I, p. 243 ; Al-Qalqašandī, *Subḥ al-a'šā*, vol. 10, Le Caire 1919, p. 146.

est partant justifiée, puisque ce souverain — comme il est dit dans une autre lettre — « préfère utiliser son bref séjour dans ce monde pour lutter contre l'infidèle qui a transformé Jérusalem en demeure d'impureté » (1). C'est ce lien étroit entre l'unité islamique et la prise de la ville sacrée que devait mettre en évidence le cadi Muḥī al-dīn dans sa *ḫuṭba* prononcée dans la ville libérée, en 1187 : « C'est pour elle que Dieu vous a réunis après votre morcellement et a fait de vos armées qui ne servaient que vos passions, Son armée » (2).

La place prépondérante de Jérusalem dans la lutte intérieure semble avoir fini par augmenter son prestige et par créer un climat d'attente tendue vers sa reconquête. Ce climat expliquerait bien les diverses « prédictions » de cet événement qui parurent dans la décennie précédant la campagne finale (3). L'attente de la conquête ne manque pas d'influencer même le visiteur étranger qu'était Ibn Ǧubayr (1185). Évoquant Jérusalem, il ajoute aussitôt cette formule qui paraît avoir été répandue lors de son voyage : « Qu'Allāh, dans sa puissance, la fasse rentrer à l'Islam et la purge de mécréants » (4).

Mossoul conquise (fév. 1186), Jérusalem devenant but immédiat, la propagande s'efforça de préparer les esprits au grand exploit. Une lettre d'"Imād al-dīn dit par exemple (fin 1186) : « Les sabres du *ǧihād* s'agitent de gaieté dans leurs fourreaux, la cavalerie d'Allāh est prête à charger. La Coupole du Rocher se réjouit de cette bonne nouvelle que le Coran, dont elle était privée, va lui revenir » (5). En 1187 on assiste à un accroissement contenu d'activité dans ce sens, notamment à partir de la bataille de Ḥiṭṭīn (le 3 juillet). Les missives sur cette victoire déclarent : « Nous ne tarderons pas à marcher sur Jérusalem... Trop longtemps la nuit de l'erreur a enveloppé cette ville, voici l'aurore du salut qui va briller sur elle » (6). Et c'est en des termes

(1) Abū Šāma, vol. I, p. 254 ; vol. 2, p. 23.
(2) *Ibid.*, p. III.
(3) *Ibid.*, pp. 45, 104 ; Cl. Cahen, *Indigènes et Croisés*, Syria XV (1934), pp. 351-360.
(4) *Riḥla*, Le Caire, 1908, p. 292. Cf. Harawī, *op. cit.*, p. 32.
(5) Abū Šāma, vol. 2, p. 66.
(6) *Ibid.*, p. 87 (et cf. p. 85).

semblables qu'on annonce la conquête d'Acre (le 10 juillet), puis d'Ascalon (le 4 septembre) (1). Pour mieux marquer le caractère sacré de la conquête, Saladin invita des hommes de religion syriens et égyptiens à y assister ; ceux-ci affluèrent à son camp, ce qui témoigne du retentissement qu'avait cet événement attendu (2).

C'est avec la conquête (le 2 octobre 1187) que l'emphase mise autour du thème de Jérusalem arrive à son apogée. Plus de soixante-dix lettres furent envoyées partout dans le royaume et dans le monde islamique pour annoncer l'événement et au moins douze poèmes et deux *ḫuṭbas* lui furent consacrés ; beaucoup plus que ce qui avait été composé sur tous les exploits précédents de cette campagne, y compris la victoire de Ḥiṭṭīn, militairement de loin plus décisive (3). Toutes les villes du royaume furent pavoisées et la nouvelle portée à la connaissance du public par les gouverneurs « avec un grand éclat », selon l'ordre de Saladin (4). Évidemment c'est l'importance religieuse — et partant le capital de prestige à en tirer — qui décida le sultan à concentrer son effort de propagande sur Jérusalem (5).

Ce qui caractérise cette propagande, ce n'est pas un enrichissement thématique mais le ton solennel, voire sublime, qui y règne, ton destiné à accentuer le caractère historique de l'événement. Cet événement se vit en quelque sorte doté de sainteté : il eut lieu le jour même de l'anniversaire de l'« ascension » de Mahomet de Jérusalem au ciel et des anges y étaient présents (6). C'est l'Islam tout entier qui se réjouit de l'exploit — « la *Ka'ba* est heureuse de la délivrance de son frère *al-Aqṣā* » — car « la foi bannie de son sanctuaire retrouve aujourd'hui sa demeure

(1) *Ibid.*, pp. 87, 91.

(2) Bahā al-dīn, *Sīrat Ṣalāḥ al-dīn*, Le Caire 1357 h., p. 64 ; Ashthor, *Un ouvrage arabe*, p. 213. Autre indice de cette attente : la séance de lecture du traité de *Faḍā'il* d'al-Wāsiṭī tenue à Damas quelques semaines avant la reconquête, au cours du mois de raǧab 583 h. (ms. Acre, p. 67).

(3) Sur la bataille de Hittīn, on ne connaît que six lettres et quatre poèmes.

(4) Cf. l'exemplaire destiné au gouverneur de l'Égypte occidentale cité in extenso par *Siyar al-ābā' al-baṭārika*, ms. Paris, arabe 302, p. 262.

(5) Cf. la juste remarque que fait à ce propos Ibn al-Aṯīr (vol. 11, p. 206).

(6) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, pp. 97, 99, 101, 105 ; Qalkašandī, *op. cit.*, vol. 6, p. 500.

natale (1) ». Reconquérir une telle ville est le comble de la grandeur. « Si vous n'étiez pas les élus de Dieu... Il ne vous aurait pas réservé cette action méritoire avec laquelle rien ne rivalise » (2), dit le prédicateur Muḥī al-dīn aux combattants de Saladin à Jérusalem. Plus éclatante encore est la gloire qui revient au sultan lui-même, aux titres duquel s'ajouta l'épithète de « libérateur (ou — serviteur) de Jérusalem » ; « Nul autre de tout le genre humain, proclament les propagandistes, n'était plus digne de Jérusalem, que vous... puisque vous vous étiez distingué par votre pureté et votre sainteté. » (3)

On se rend compte de l'effet produit par la conquête sur la conscience musulmane et de la renommée accrue qu'y gagna Saladin, par les nombreuses lettres de félicitations que lui envoyèrent des souverains musulmans (4). Témoignage plus probant encore sont les légendes tissées autour de la conquête, en partie, semble-t-il, déjà du vivant du sultan. Une de ces légendes prétend que « les astrologues lui avaient annoncé que son étoile le ferait entrer à Jérusalem mais qu'il perdrait un œil. Le sultan s'était alors écrié : 'Je consens à devenir aveugle pourvu que je m'empare de cette ville' » (5).

Si la propagande de la victoire constitue un point culminant auquel il était difficile de se maintenir longtemps, Jérusalem ne continua pas moins à servir de thème important dans les années suivantes. D'une part, la poussée de ce moment d'exaltation ne fut pas vite épuisée ; son influence perce, par exemple, dans le traité « *Faḍā'il al-Quds al-šarīf* », composé par Ibn al-Ǧawzī quelque temps après la reconquête et qui rend un hommage ardent tant à l'exploit de l'ayyūbide qu'à l'idée du *ǧihād* en général (6). D'autre part, la ville devint l'objectif principal des

(1) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, pp. 98, 110. Cf. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yān*, in RHC Hor, vol. 3, p. 419 ; Qalqašandī, *op. cit.*, vol. 6, p. 497.

(2) Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, pp. 110-111.

(3) *Ibid.*, p. 101. Pour les épithètes honorifiques cf. RCEA, vol. 9, n^os 3347, 3464 ; vol. 10, n° 3916.

(4) Abu Šāma, *op. cit.*, pp. 94, 119-120.

(5) *Ibid.*, p. 92 ; cité d'après une lettre datant de 1187 et rapporté dans la chronique d'al-Qādisī.

(6) Ms. Princeton, Garrett, arabe 586 (il faut corriger les indications périmées

troupes de la troisième croisade qui faillirent à deux reprises la reprendre ; ceci exigea de Saladin une activité intense en vue d'en assurer la défense, la fortification et le peuplement, aussi bien que la position en tant que lieu de pèlerinage. Une propagande insistant sur le caractère sacré de la ville pouvait bien venir en aide à cet effort. Les poètes et la chancellerie ayyūbide s'en chargèrent, aidés par des hommes de religion, notamment Ibn al-Ǧawzī et Bahā' al-dīn b. 'Asākir ; ce dernier, fils du rénovateur des « *Faḍā'il* », fit lire en public les écrits de son père (1) et rassembla dans un « Recueil exhaustif sur les titres de Gloire de la mosquée d'*al-Aqṣā* », les conférences qu'il avait tenues lui-même dans cette ville (2).

C'est en effet la propagande des années 1188-1192 qui retrace le premier vaste panorama des « éloges » de Jérusalem que nous a laissés l'époque des Croisades (3) ; on doit le compléter par endroits, à l'aide des documents du moment de la conquête, en particulier par la ḫuṭba de Muḥī al-dīn. Les traits principaux de ce panorama, tous puisés dans la tradition ancienne, s'établissent ainsi :

1. La sainteté de la ville repose en premier chef sur les deux mosquées et tout particulièrement sur *al-Aqṣā*, louée à la fois comme « la première contrée créée de la Terre », et l'une des plus antiques mosquées du monde, construite qui plus est sur

données dans *GAL (s)*, vol. I, p. 920). L'ouvrage fut composé, selon l'auteur, « à la demande d'un homme de Jérusalem » (ou de la Palestine, « *aḥad mina l-Maqdisiyyīn* »).

(1) Cf. Ibn Asākir, *Ta'rīḫ Dimašq*, vol. I, p. 629 (certificats de lecture datant de 1190, 1192).

(2) *Al-Ǧāmi' al-mustaqṣā fī faḍā'il al-Masǧid al-Aqṣā* (*Al-Masǧid al-Aqṣā* était un des noms arabes antiques de la ville. Cf. S. D. Goitein, *Les noms arabes de Jérusalem* (en hébreu), Miṇḥa Līhūda, Jérusalem 1950, p. 66. Bien que perdu on peut reconstituer une bonne partie de ce livre, car il constitue une des sources du traité *Bā'iṯ al-nufūs ilā ziyārat al-Quds al-maḥrūs*, composé au début du XIVe siècle par le damasquin Ibn al-Firkāḥ. L'auteur de ce livre indique ce qu'il a tiré d'Ibn Asākir et ce qu'il a puisé dans son autre source (édité par C. D. Mathews dans JPOS, XV (1936) pp. 57-81).

(3) Remarquons toutefois qu'on trouve une partie de ces « mérites » à l'époque de Nūr-al-dīn dans *Ta'rīḫ Dimašq* d'Ibn 'Asākir ; beaucoup d'autres auraient pu figurer dans son traité sur Jérusalem qui est perdu.

les fondements mêmes du Temple de Salomon (1). On évoque également d'autres lieux saints se trouvant dans la ville, tels que les oratoires de David et de Marie, la Porte de la Miséricorde et la source de Siloé (2).

2. Parmi les traditions se rattachant à l'histoire de la ville on met en relief celle du voyage nocturne de Mahomet, étayée par le célèbre verset coranique (XVII, 1). On saisit l'importance attachée à cette tradition dans la lettre de Saladin à Richard Cœur de Lion (1191) où elle sert de preuve principale au titre des musulmans à posséder Jérusalem (3). On ne néglige pas pour autant d'autres traditions : Jérusalem est l'une des trois premières villes de la Terre (avec la Mecque et Médine) et l'une des « quatre villes du paradis » (la quatrième étant Damas) ; les patriarches hébreux, Moïse, Marie et Jésus l'habitaient ; Josué la conquit, Salomon y fit bâtir le Temple ; les prophètes y reçurent leur révélation et Mahomet la désigna pour première *qibla* (4).

3. Quant au rôle de la ville à la Fin des Jours, on évoque les traditions selon lesquelles c'est là qu'auront lieu la Résurrection et le Jugement Dernier, et que le pont étroit (le *ṣirāṭ*) sur lequel passera toute la création sera jeté du Mont des Oliviers au Mont du Temple (5).

4. Les éloges qui, à l'époque, servaient directement à des buts pratiques et immédiats tenaient dans ce panorama une place particulièrement importante.

(1) Ibn al-Firkāḥ, pp. 79-80. Cf. les articles de Poliak et de Vajda (n. 1), et J. W. Hirschberg, *The sources of Moslem traditions concerning Jerusalem*, pp. 324-325.

(2) 'Imād al-dīn, *al-Fatḥ al-Qussī*, éd. C. Landberg, Leyde, 1888, pp. 48-49 ; Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, pp. 93-94 ; Ibn al-Ǧawzī, ms. Princeton, fols 13 b-14 a, 29 a-30 a.

(3) 'Imād al-dīn, *op. cit.*, p. 413 ; Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, pp. 94, 99, 110 ; Bahā'al-dīn, *op. cit.*, p. 187 ; Ibn al-Ǧawzī, fols 20 b-23 b, 31 a-31 b. Cf. Hirschberg, *art. cit.*, pp. 338-339.

(4) Ibn al-Firkāḥ, pp. 74-76, 80 ; Ibn al-Ǧawzī, fols 13 b, 23 b-24 b. Cf. Hirschberg, p. 325.

(5) Ibn al-Firkāḥ, pp. 72, 80 ; Ibn al-Ǧawzī, fols 28 a-29 a ; Abū Šāma, vol. 2, p. 94. Cf. Hirschberg, pp. 325-326, 343-345.

a) *Fortification et défense:* Après la fortification de la ville à la fin de 1191 — œuvre à laquelle avaient participé Saladin, son entourage et beaucoup d'hommes de religion, marquant ainsi son importance — 'Imād al-dīn écrit dans une lettre : « Cette action est faite par ordre d'Allah... pour protéger Sa demeure et sauvegarder Sa religion... notre seul désir est d'en obtenir la récompense céleste et le pardon des péchés » (1). C'est une telle propagande, semble-t-il, qui incita le souverain de Mossoul à envoyer une équipe d'ouvriers pour tailler les pierres destinées aux remparts (2). En dehors du discours prononcé par Bahā' al-dīn, devant les commandants du sultan, lors de l'offensive de Richard contre Jérusalem (1191) et où il qualifie la ville de « lieu le plus pur », on connaît de nombreux poèmes composés pour soutenir le moral de Saladin et de ses soldats dans la défense de la ville. C'est ainsi qu'Ibn al-Sā'ātī loue le sultan : « Sans toi ce Lieu sacré aurait versé des larmes de sang lorsque le son de la cloche aurait retenti de nouveau dans son parvis ». Ibn al-Muǧāwir s'adresse à l'ennemi : « Dis à cet Anglais, à ce chien : Abandonne cette folie !... / Tu n'arriveras pas à t'emparer d'al-Quds, car la lumière de Dieu ne s'y éteindra pas » (3).

b. *Peuplement.* On remit en honneur la prescription recommandée d'habiter Jérusalem, ville où à la période franque il était interdit aux Musulmans de résider. Le rapport entre cette prescription et le *ǧihād* est indiqué par la citation du *ḥadīṯ* : « Celui qui habite Jérusalem est considéré comme un guerrier pour la cause d'Allāh ». Ceux qui s'y installeront sont assurés d'une récompense céleste. « Soixante-dix mille anges intercèdent pour chaque habitant de Jérusalem auprès de Dieu », « Mourir à Jérusalem est presque comme mourir au ciel ». Il paraît que la pénurie d'hommes était si grande qu'on promettait une rétribution sensible même pour un séjour temporaire : « Celui qui persévérera une année à Jérusalem malgré les inconvénients

(1) 'Imād al-dīn, *Fatḥ*, p. 413 et cf. 'Abd al-Laṭīf cité par al-Ḏahabī, *Ta'rīḫ al-Islām*, ms. Paris, arabe 1582, fol. 46 a. Saladin prit part aussi à la fortification de la ville après la conclusion de l'armistice en 1192 (Fatḥ, p. 418).

(2) *Ibid.*, p. 400 ; Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, p. 194.

(3) Bahā' al-dīn, *op. cit.*, p. 212 ; Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, p. 204.

et les adversités, Dieu s'engage à lui procurer le pain quotidien... et à le gratifier du paradis » (1).

c. *Encouragement au pèlerinage.* 'Imad al-dīn évoque déjà lors de la conquête le *ḥadīṯ* célèbre selon lequel *al-Aqṣā* est une des trois mosquées, les autres étant celles de la Mecque et de Médine, « qui sont les points de mire du pèlerinage ». Ibn al-Ğawzī reprend ce ḥadīṯ et l'appuie de bien d'autres, tel : « Celui qui visite Jérusalem, poussé par la dévotion à ce lieu, entrera au paradis » (2). Ibn 'Asākir consacre un chapitre dans son traité, à « l'éloge de la prière à Jérusalem, du pèlerinage à la Mecque et de la prière à la mosquée de Médine et à *al-Aqṣā* dans la même année » ; son but évident est que Jérusalem bénéficie du mouvement annuel dans le *Darb al-Ḥağğ* voisin. En énumérant les mérites de tous ces devoirs religieux, il s'attarde particulièrement sur la valeur de la prière à Jérusalem : « Celui qui fait les ablutions rituelles et prie à Jérusalem, obtient une absolution totale de ses péchés, et redevient innocent comme au jour de sa naissance ». De même, beaucoup d'autres devoirs religieux deviennent plus méritoires du fait qu'ils y sont accomplis, par exemple : « Donner un pain en aumône à Jérusalem est considéré comme donner le poids en or de toutes les montagnes de la terre » (3).

Force est de souligner toutefois que pour élogieuse qu'elle soit, cette propagande se garde bien de renverser la hiérarchie des lieux saints de l'Islam et de placer Jérusalem au-dessus de la Mecque et de Médine. Même dans la griserie de la conquête, 'Imād al-dīn prend soin de souligner dans une lettre adressée au gouverneur du Yémen que les Villes saintes du Hedjaz restent au sommet de cette hiérarchie : « [Jérusalem] est troisième après les *Ḥaramayn* et ne constitue pas avec eux une trinité (c.-à-d., sur un pied d'égalité) ». De même Muḥī al-dīn indique-t-il dans la première ḫuṭba à la mosquée d'*al-Aqṣā* : « Il n'y a pas d'autre mosquée vers laquelle il faut se rendre [en pèlerinage] *après*

(1) Ibn Firkāḥ, pp. 79-80 ; Ibn al-Ğawzī, fols. 11 a-11 b. Cf. Hirschberg, *art. cit.*, pp. 316-317.

(2) Abū Šāma, vol. 2, p. 94 ; Ibn al-Ğawzī, fol. 9 b (et cf. fol. 10 a).

(3) Ibn Firkāḥ, p. 80 ; Ibn al-Ğawzī, fols. 11 a-11 b. Cf. Hirschberg, art. cit., pp. 315-317.

les deux mosquées (de la Mecque et de Médine), que celle-ci » (1). Les traités de *Faḍā'il* distinguent toujours le pèlerinage *(ḥaǧǧ)* proprement dit, celui de la Mecque et de Médine, qui compté au nombre des cinq « piliers » de la religion, de la visite *(ziyāra)* de Jérusalem qui ne constitue qu'une prescription recommandée. L'ordre d'importance des lieux saints est bien marquée dans ces traités par des *ḥadīts* tels : « Une prière à la Mecque égale dix mille prières, une prière à Médine en égale mille, et à Jérusalem — cinq cents » (2).

Doublée de mesures pratiques prises par Saladin (constructions et allocations pour des buts pieux, allègements fiscaux aux habitants, facilités spéciales pour les pèlerins etc.) (3) — quel était l'effet réel de cette glorification d'*al-Quds* ?

Des mystiques, des savants et d'autres musulmans vinrent s'établir à Jérusalem ; leur nombre n'était pourtant pas grand, et même avec les chrétiens orientaux, habitants anciens de la ville et les juifs attirés par Saladin, la population était inférieure à celle de l'époque franque, Le succès était plus patent dans le domaine du pèlerinage. La ville se vit assurée de l'afflux régulier des visiteurs dont une partie allait à la Mecque (4). Indice intéressant de la propagation de l'idée du pèlerinage à Jérusalem, nous avons un passage tiré des « Mémoires » d'un vizir mossoulide ; il y traite de son expédition en Palestine à la tête de renforts envoyés de Mossoul à Saladin (1190). Les buts de ce « voyage béni » furent : « le *ǧihād* pour la cause de Dieu et la visite de Jérusalem, Dieu la conserve » (5). De retour dans leurs villes

(1) 'Imād al-dīn, *Fatḥ*, p. 110 ; Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, p. 94. Sur des tentatives faites dans le passé pour faire de Jérusalem le premier lieu saint de l'Islam cf. Poliak, *art. cit.*

(2) Ibn Firkāḥ, p. 59 ; Ibn al-Ǧawzī, fol. 11 a. Le même ordre se retrouve dans le titre du traité de *Ṯiqat al-dīn* Ibn 'Asākir (v. supra, p. 84).

(3) E. Ashthor, *Jérusalem dans le bas moyen âge*, Yerūšalaim, V (1955), pp. 79-80, 84.

(4) *Ibid.*, pp. 84, 88. En dehors des sources citées dans cet article, v. Ibn al-Aṯīr, *op. cit.*, vol. 11, p. 212 ; id., *Ta'rīḫ al-dawla al-aṭābakiyya*, RHC HOr, vol. 2 b, p. 310 ; 'Abd al-Laṭīf cité par Ḏahabī, *op. cit.*, fol. 48 a ; Abū Šāma, *Ḏayl al-Rawḍatayn*, éd. Z. al-Kawṯārī, Le Caire, 1947, p. 7 ; al-Yūnīnī, *Ḏayl Mir'āt al-Zamān*, vol. 3, Hyderabad 1960, p. 60.

(5) Cité par Ibn al-'Adīm, *Buġyat al-ṭalab*, ms. Paris, arabe 2138, fol. 27 a.

de tels pèlerins (1) devaient y développer la dévotion à Jérusalem. C'est là peut-être qu'on trouve le grand accomplissement de la propagande déclenchée par Saladin : l'idée de Jérusalem, intimement liée à l'idée du *ǧihād*, acquérait une place d'honneur dans la conscience religieuse des milieux piétistes et des couches populaires.

* * *

Cette idée fit sentir toute sa puissance dans la période des successeurs de Saladin ; mais ce fut d'une manière inconnue jusqu'alors dans son histoire ; elle devint la force génératrice d'une grave crise politique dans l'empire ayyūbide.

L'idée devait sa force d'une part à une activité délibérée de la part du pouvoir, car le prestige des Ayyūbides se fondait dans une large mesure sur le souvenir de Saladin et de ses exploits dans la guerre sainte, dont Jérusalem était sûrement le plus éclatant. Respecter la valeur du *ǧihād* et la valeur apparentée de Jérusalem était donc un témoignage d'attachement au fondateur de la dynastie en même temps qu'une sorte de preuve du bon droit de son descendant — autre que les liens du sang — à partager le pouvoir qu'il avait créé. Et c'est en effet un intérêt tout particulier que portèrent les Ayyūbides à la Ville sainte ; intérêt qui se manifeste non seulement par les déclarations de la propagande mais encore par des actes : il y construisirent, par exemple, un grand nombre de madrassas et des *ḫanqāhs*, essayèrent d'y attirer des habitants et de hausser le crédit de la ville comme lieu de pèlerinage (2). L'exemple personnel qu'ils donnèrent en se rendant à Jérusalem ne fut pas étranger à l'afflux de dévots venant visiter les Lieux saints (3).

(1) Notons à ce propos que l'ambassadeur envoyé par le calife auprès de Saladin en 1188, tint lui aussi à visiter Jérusalem ('Imād al-dīn, *Fatḥ*, p. 101).

(2) Ashthor, *art. cit.*, pp. 83-84. En dehors des sources citées dans cet article, v. Cl. Cahen, *Les Mémoires de Sa'd ad-Dīn Ibn Ḥamawiya Juwainī*, Bulletin de la Fac. des Lett. de Strasbourg, XXVIII (1950), pp. 330 ; al-'Umarī, *Masālik al-abṣār*, vol. I, Le Caire, 1924, p. 145 ; Ibn Duqmāq, *Nuzhat al-ānām*, ms. Paris, arabe 1597, fol. 68 a.

(3) Sibṭ b. al-Ǧawzī, *op. cit.*, ms. Paris, arabe 5866, fol. 237 a ; *ibid.*, éd. Hyderabad, p. 517 ; Ibn al-'Adīm, *op. cit.*, ms. Paris, arabe 2138, fol. 55 b ; Ibn

L'attachement de l'opinion à l'idée de Jérusalem s'explique d'autre part par l'activité des milieux religieux. Le centre le plus énergique en était la famille šāfi'ite des Banū 'Asākir à Damas. Bahā' al-dīn b. 'Asākir tint une séance de lecture de son propre livre en 1200 ; deux de ses cousins, Tāǧ al-Umanā' et Niẓām al-dīn, rédigèrent pour leur part des traités de « *Faḍā'il al-Quds* » (1). Leur compatriote, le ḥanafite Sibṭ b. al-Ǧawzī, prêcha à Jérusalem, « évoquant sa gloire, fondée sur la piété » (2). La littérature des « *Faḍā'il al-Šām* », réservant une place d'honneur à Jérusalem dans la Terre sainte, souscrivit, elle aussi, à cette activité. Outre les séances de « Ta'rīḫ Dimašq » tenues par des membres de la famille des Banū 'Asākir (3) on notera les traités composés par deux savants connus également comme propagandistes et combattants du *ǧihād* ; l'un, Ḍiyā' al-dīn al-Maqdisī consacre un tiers de son livre à Jérusalem (4) ; l'autre, 'Izz al-dīn al-Sulamī, ayant fait l'éloge fervent de Damas, conclut : « Ainsi est-il établi avec certitude que Damas a plus de mérite que tout autre endroit d'*al-Šām*, Jérusalem exceptée » (5). A l'influence de ces traités d'ulamā' on devrait ajouter celle des biographies de Saladin, très populaires à l'époque (6), et de nombreuses légendes qui circulaient à propos

Wāṣil, *op. cit.*, ms. Paris, arabe 1702, fols 224 a, 246 a ; Ibn al-Sā'ī, *al-Ǧāmi' al-muḫtaṣar*, éd. M. Ǧawād, vol. 9, Bagdad, 1934, p. 155 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*, Le Caire, vol. 5, p. 101.

(1) Al-Maqdisī, *Muṯīr al-ġarām*, ms. Damas, Ẓāh. ; ta'rīḫ 720, fols 295-296 ; *ibid.*, éd. A. S. Ḫālidī, Jaffa, 1946, p. 64 ; Subkī, *op. cit.*, vol. 4, p. 213 ; Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf al-Ẓunūn*, vol. I, p. 454 ; GAL (S), vol. 1, pp. 629-630. Notons qu'un autre cousin, Faḫr al-dīn, était professeur dans une madrassa de Jérusalem.

(2) Sibṭ., *op. cit.*, éd. Hyderabad p. 517. Il faut ajouter peut-être à cette liste un opuscule du mystique célèbre Muḥī al-dīn b. al-'Arabī (m. à Damas en 1240) — cf. GAL (S), p. 801.

(3) Ibn 'Asākir, *op. cit.*, vol. 1, p. 629 (certificats de lecture de 1217, 1218, 1224).

(4) Ms. Damas, Ẓāh. 34 (Um. 29), Maǧm. 48. Cf. Ibn Raǧab, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. M. Ḥ. al-Fiqqī, Le Caire, 1952/53, vol. 1, p. 372, vol. 2, p. 239 ; GAL (S), vol. 1, p. 690.

(5) *Tarġīb ahl al-Islām fī suknā al-Šām*, éd. A. S. Ḫālidī, Jérusalem, 1940, p. 13.

(6) A part les biographies célèbres de Bahā' al-dīn et d''Imād al-dīn, on en connaît deux autres malheureusement perdues, composées par Ibn Mammātī et Ibn abī Ṭayyī (v. Abū Šāma, *Rawḍatayn*, vol. 1, p. 43 ; Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, éd. Būlāk, vol. 2, p. 160).

de la campagne de 1187 (1). Évoquons également l'épopée de « *Futūḥ al-Šām*, attribuée à al-Wāqidī, mais composée vers la fin du XII^e siècle, et dont le retentissement n'était pas des moindres ; elle mettait en honneur la première conquête musulmane de Jérusalem, celle d'Omar, l'émaillant de détails qui la rapprochaient de celle de 1187 (2). Cette longue liste s'achève par le « Guide des lieux visités » d'al-Harawī, qui renferme un chapitre très détaillé sur Jérusalem et ses mérites (3). Autant de facteurs qui revigorèrent à la fois la vénération envers Saladin et envers la ville qu'il avait libérée.

On comprend donc la sensibilité de l'opinion au caractère musulman, récemment retrouvé, de la Ville sainte. Déjà Saladin en avait pris conscience ; dans une lettre à Richard Cœur de Lion, au cours de pourparlers d'armistice (fin 1191), il affirme que même s'il était personnellement disposé à lui rendre la ville, selon sa demande, « que le roi n'imagine pas que la cession serait possible ; nous n'oserions même prononcer ce mot devant les musulmans » (4). Astuce diplomatique ? Nous ne le croyons pas. Il nous semble que le sultan comprenait clairement que l'emphase idéologique mise sur Jérusalem, si elle lui avait rendu de grands services, freinait aussi sa liberté d'action à l'égard de la ville. Faire de Jérusalem un simple pion sur l'échiquier politique, aurait entraîné une réaction sévère. Ses successeurs, voués à la « Realpolitik » et à la recherche d'une coexistence pacifique avec les Francs, sous-estimèrent la force de cette donnée ; ils devaient en faire eux-mêmes les frais.

En 1219, al-Mu'aẓẓam, sultan de Damas, démantela les murs de Jérusalem (5) pour qu'elle ne tombât pas fortifiée aux mains

(1) V. p. ex., Abū Šāma, *op. cit.*, vol. 2, pp. 85, 215 ; Sibṭ b. al-Ǧawzī, *op. cit.*, p. 430 ; Michel le Syrien, *Chronique*, trad. V. Langlois, Venise, 1868, p. 327 ; al-Maqdisi, *Muṯīr al-ġarām*, ms. Damas, p. 295 ; *Ibid.*, éd. Ḫālidī, pp. 63-64. Cf. l'évocation des exploits de Saladin par al-Harawī, *Išārāt*, p. 16 ; id., *Taḏkira*, éd. J. Sourdel-Thomine, BEOID, XVII (1961/62), p. 242.

(2) V. Pseudo-Wāqidī, *Futūḥ al-Šām*, vol. 1, Le Caire 1373 h. pp. 133-145 ; B. Haneberg, *Erörterungen über pseudo-Wakidi's Geschichte Eroberung* Syriens, München, 1860. Sur l'intérêt contemporain pour ces récits cf. Harawī, *Taḏkira*, p. 231.

(3) Éd. Sourdel-Thomine, Damas, 1953, pp. 24-28.

(4) Bahā' al-dīn, *op. cit.*, p. 187.

(5) Malgré l'opposition de commandants de la ville (Ibn Taġrībirdī, *al-Nuǧūm al-Ẓāhira*, vol. 6, Le Caire 1935, p. 244).

des Francs, dans le cas où, un accord intervenant, la ville serait cédée en échange de l'évacuation de Damiette par la cinquième croisade. La seule éventualité de la perte de la ville fit surgir une vague de stupeur et d'indignation. A Jérusalem, écrit Abū Šāma, « ce fut une terreur comparable à celle du jugement dernier ; femmes et filles, vieillards, adolescents et enfants, tous se réfugièrent à la *Ṣaḫra* et à *al-Aqṣā*, ils coupèrent leurs chevelures et déchirèrent leurs vêtements » (1). L'exode volontaire de beaucoup d'habitants en Égypte, à Damas, à Krak, porta ces remous au dehors. Al-Mu'aẓẓam tenta de se justifier en déclarant : « Nous ne défendons pas les villes par les remparts mais par les épées et les arcs » (2) ; ces mots ne réussirent pas à calmer l'opinion surexcitée et soupçonneuse. D'après Sibṭ b. al-Ǧawzī, « par la suite, les poètes prodiguèrent leurs satires à al-Mu'aẓẓam et maudirent son règne ». Deux de ces poèmes nous sont parvenus. L'un, anonyme, dit : « En Raǧab, ce qui était sacré a été violé ; en Muḥarram, Jérusalem la sainte a été détruite » (3). L'autre a pour auteur le cadi ḥanafite Maǧd al-dīn. Dernier cadi du château du mont Tabor avant que Mu'aẓẓam l'ait démoli par crainte des Francs (1217), il enseignait depuis dans une madrassa damasquine, qui entretenait des rapports étroits avec Jérusalem ; il avait donc toutes les raisons de ne pas ménager sa critique : « J'ai passé devant la noble cité de Jérusalem en saluant ce qui restait de ses demeures.../ Et mes yeux ont répandu des larmes brûlantes en souvenir de notre passé glorieux./ Voici qu'un barbare veut effacer ces vestiges, il veut porter une main impie et criminelle./ Je lui dit : 'Que ta droite soit desséchée ! Respecte cette ville pour ceux qui veulent méditer et prier'./ Si les existences humaines pouvaient lui servir de rançon, je donnerais ma vie, et tous les musulmans la donneront comme moi » (4).

Ces réactions n'étaient que des signes annonciateurs de la grande tempête qui devait se déchaîner en 1229, à la suite de la reddition de la ville à Frédéric II par al-Kāmil, sultan

(1) *Ḏayl al-Rawḍatayn*, p. 116.
(2) Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, vol. 5, Beyrouth 1957, p. 171.
(3) Éd. Hyderabad, p. 601.
(4) Abū Šāma, *Ḏayl*, p. 116 ; sur la madrassa v. Ibn Šaddād, *al-A'lāq al-ḫaṭīra — Ta'rīḫ Dimašq*, éd. S. Dahhān, Damas, 1956, p. 216.

d'Égypte. Si dix ans auparavant les Ayyūbides n'auraient pu prévoir un conflit avec l'opinion, il semble que cette fois-ci, al-Kāmil s'attendit à de telles conséquences, encore qu'il ait mal évalué leur ampleur. Dans une lettre à son frère al-Ašraf, lors de la tension de leurs relations (été 1228), il feint d'être entré en Palestine, non pour le combattre mais pour défendre Jérusalem (qu'il avait déjà proposée à l'Empereur !) ; puis il fait remarquer : « Tu sais que notre oncle, le sultan Saladin, a conquis Jérusalem et que cette victoire nous a valu une gloire qui durera dans la suite des siècles. Or la conquête de cette ville par les Francs ternirait si bien notre réputation et nous attirerait de si méchants propos, que toute la gloire amassée par notre oncle s'évanouirait, et que nous ne saurions de quel visage affronter les hommes et le Dieu Très-Haut. » (1)

Quelques mois plus tard, al-Kāmil et al-Ašraf, réconciliés entre-temps, conclurent le traité de Jaffa avec Frédéric II (fév. 1229). Les concessions territoriales musulmanes comprenaient, entre autres, Jérusalem. La crise provoquée immédiatement entre les sultans et l'opinion fut, ainsi que le note Maqrīzī, beaucoup plus violente que ne l'avait escompté al-Kāmil.

Comme en 1219, ce fut Jérusalem qui servit de centre de propagation des ondes de choc. Les muezzins et les imams des mosquées d'al-*Aqṣā* et d'*al-Ṣaḫra* se rendirent à la tente d'al-Kāmil (alors près de Gaza) et firent l'appel à la prière à contre-temps en guise de protestation. Le sultan, tenant à juguler toute opposition — il avait déjà fait emprisonner un émir qui critiquait sa décision à la veille de la conclusion du traité (2) — fit punir ces hommes de religion (3). Il ne parvint pas, pour autant, à les dissuader d'exprimer à nouveau leur opposition. Lors de la visite de l'Empereur à Jérusalem, le chef muezzin prononça un *aḏān* où il ajouta à la formule traditionnelle deux versets coraniques de polémique anti-chrétienne : « Allāh ne s'est donné aucun enfant » (XXIII, 93), « Celui-là est Jésus fils

(1) Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, vol. 12, p. 198.

(2) Ibn Šaddād, *al-A'lāq al-ḫaṭīra — Ta'rīḫ Lubnān*, éd. S. Dahhān, Damas, 1963, p. 224.

(3) Ibn al 'Amīd, *Aḫbār al-Ayyūbiyyīn*, éd. Cl. Cahen, BEOID, XV (1955/57), p. 138.

de Marie ; parole de vérité qu'ils révoquent en doute » (XIX, 34). Défi à l'Empereur, cette mise en relief de l'antagonisme religieux n'en constituait pas moins un défi voulu au sultan : elle concrétisait l'amertume de l'abandon de la ville sainte aux infidèles abhorrés. Il n'est pas étonnant que cet incident, vite devenu célèbre, ait irrité profondément al-Kāmil (1).

Répandue dans l'ensemble du Proche-Orient, la nouvelle de la reddition y suscita une levée de boucliers. De nombreux poèmes s'en font l'écho. Certains sont des élégies, p. ex. : « Qu'il est douloureux pour nous de voir Jérusalem tomber en ruine et l'astre de sa splendeur décroître./ Pour elles nos larmes sont trop peu abondantes, car sur de telles cités c'est à flots que les larmes doivent couler ». D'autres, sont des poèmes de réprobation explicite aux souverains, comme celui d'un *ṣūfī* anonyme qui fait dire à Jérusalem : « Si mes défenseurs sont peu nombreux à *al-Šām*, si mes murs sont détruits, si ma ruine persiste,/ On verra, au lendemain de ma destruction, le signe de la honte sur le front des rois » (2). La colère sévit avec une violence particulière à Damas, assiégée à ce moment par al-Kāmil et al-Ašraf. Il y avait dans ce cas entrelacement de deux luttes, politique et religieuse. Les Damasquins étaient fort attachés à leur indépendance et à leur souverain al-Nāṣir Dā'ūd. Cet attachement apparaît dans le combat acharné que livra la population, à côté de l'armée régulière, contre les forces assiégeantes ; on le vit aussi dans le deuil qui devait envelopper la ville, une fois rendue, lors de l'entrée de l'armée égyptienne (3). La haine pour les deux ennemis de son indépendance se renforça de l'indignation soulevée à Damas par ces deux mêmes sultans, responsables de l'abandon de la ville sainte. D'autant plus que le souverain légitime avait tout intérêt à mettre à profit l'affaire de Jérusalem pour se rallier l'opinion. Cependant, il ne faut pas considérer la réaction religieuse seulement comme un catalyseur — et encore dirigé en partie par le pouvoir — de la lutte politique. Il semble

(1) Sibṭ b. al-Ğawzī, *op. cit.*, p. 656 ; Maqrīzī, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mūluk*, éd. M. Ziadeh, vol. 1, Le Caire, 1934, p. 231.

(2) Al-'Aynī, *'Iqd al-ǧumān*, RHC HOr, vol. 2 a, pp. 190-191 ; Sibṭ b. al-Ğawzī, *op. cit.*, p. 655.

(3) Ibn Wāṣil, *op. cit.*, ms. Paris, arabe 1702, fols 253 a, 256 a. L'auteur fut témoin oculaire de cet événement.

que le facteur religieux avait germé et s'était développé indépendamment de l'autre, et que les rapports qui se nouèrent entre eux par la suite étaient du ressort d'une influence réciproque. En effet, la fermentation autour de Jérusalem, du moins dans les milieux piétistes, est antérieure au traité de Jaffa. C'est ainsi qu'Abū Šāma, alors professeur dans une madrassa damasquine, rapporte les inquiétudes qu'il ressentit — et que partageait, semble-t-il, le faqīh 'Izz al-dīn al-Sulamī — sur le sort de Jérusalem. Peut-être circulait-il des rumeurs sur les négociations secrètes entre Frédéric II et al-Kāmil. On peut supposer qu'Abu Šāma fit part de ses pressentiments à son entourage (1). Les craintes devenues certitude en 1229, la fureur éclata contre le sultan égyptien et son frère. Abū Šāma écrit : « Cette reddition fut un des plus douloureux opprobres qui accablaient l'Islam ; elle aliéna le cœur des habitants de Damas à l'égard d'al-Kāmil et de ses hommes » (2). Un sermon fervent tenu à la Grand-Mosquée par Sibṭ b. al-Ǧawzī versa alors de l'huile sur le feu. Dans ce sermon le faqīh ḥanafite dit notamment : « Les foules de pélerins ne peuvent plus se rendre à Jérusalem... Combien de prières a-t-on dites là par le passé, combien de larmes a-t-on versées ! Qu'elle est grande la honte des souverains musulmans ! A cause de cette nouvelle désastreuse, les cœurs se brisent en profonds soupirs » (3). Certes, le sermon fut prononcé sur les instances d'al-Nāṣir Dā'ūd ; Sibṭ b. al-Ǧawzī souligne cependant qu'il le fit non seulement par obéissance à son souverain mais aussi de son propre gré, « puisque je tenais pour obligation religieuse de défendre l'honneur de l'Islam » (4). Il ne faut pas douter de sa sincérité ; cet homme avait enseigné pendant dix ans dans une madrassa à Jérusalem, et avait été l'un des diffuseurs des « éloges » de la ville (5). Outre le sermon, il rédigea en 1229 un poème où il déplore le fait que « sur le

(1) Abū Šāma, *Ḏayl al-Rawḍatayn*, p. 38.

(2) *Ibid.*, p. 158.

(3) Sibṭ b. al-Ǧawzī, *op. cit.*, p. 654. Ces propos referment un mensonge évident ; aux termes du traité avec Frédéric, les lieux saints restaient aux mains des musulmans et le libre accès en était garanti.

(4) Sibṭ b. al-Ǧawzī, *op. cit.*, p. 654.

(5) Id., ms. Paris, arabe 5866, fol. 237 a ; v. *supra*, p. 170.

lieu de l'Ascension et sur le Rocher (al-*Ṣaḫra*)... il y ait des écoles ou les versets [du Coran] ne sont plus lus » (1).

D'autres réactions hostiles, bien que moins virulentes, se firent entendre en même temps dans des contrées lointaines. En Égypte, en Jéziré, à Mossoul et même à Bagdad, des voix indignées s'élevèrent, tant chez les hommes de religion que parmi les masses (2). Il n'est pas jusqu'aux milieux du pouvoir ayyūbide qui ne laissent entrevoir un certain malaise. Al-Muẓaffar d'Irbil dépêcha un émissaire à al-Kāmil pour lui conseiller de faire amende honorable auprès du calife pour la reddition. Cette suggestion, expression indirecte du mécontentement d'al-Muẓaffar, n'était certainement pas entâché d'hostilité politique. Beau-frère de Saladin et allié fidèle de ses successeurs, son attitude s'explique plutôt par l'ascendant qu'avaient sur lui les hommes de religion de son émirat, qui l'avaient poussé, entre autres, à racheter de nombreux musulmans prisonniers des Francs (3). L'ambassadeur envoyé par al-Kāmil à Frédéric II, Ṣalāḥ al-dīn al-Irbilī, écrivit pour sa part un poème venimeux contre l'« Empereur maudit », mettant en doute ses intentions de maintenir la paix conclue (4).

Si al-Kāmil avait compté, au début, museler toutes ces voix par des mesures répressives, il se trouva vite obligé — devant leur puissance et leur étendue — de fléchir quelque peu. Abroger le traité était une éventualité qu'il ne voulait pas envisager ; mais il jugea nécessaire de lancer une campagne de persuasion pour calmer l'opinion scandalisée. Il manda à tous ses États une « lettre-circulaire », où en dehors de l'évocation des arguments politiques en faveur de la paix, il tâchait de minimiser la perte religieuse entraînée par la rétrocession de Jérusalem. Le

(1) Maqrizī, *Sulūk*, vol. 1, p. 229.

(2) Égypte — Ibn Taġrībirdī, *op. cit.*, vol. 6, p. 272 ; Mossoul — Ibn al-Aṯīr, al-Kāmil, vol. 12, p. 187 ; Jéziré et Bagdad — Ibn Naṭīf, *al-Ta'rīḫ al-Manṣūrī*, éd. P. Griyaznevitch, Moscou 1960, fols 182 b, 185 a.

(3) Ibn Naṭīf, *op. cit.*, fol. 185 a ; Ibn Wāṣil, *op. cit.*, ms. 1702, fols 288 b-289 a.

(4) Ibn Wāṣil, *op. cit.*, ms. 1703, fol. 4 a ; cf. H. L. Gottschalk, *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958, p. 155 (n. 1). Il faut noter qu'à la différence de l'émir qui avait critiqué le traité avant sa conclusion, al-Irbilī ne tomba pas en disgrâce et continua de servir al-Kāmil (cf. Cl. Cahen, *Les mémoires d'Ibn Ḥamawiya*, p. 234).

caractère musulman de la ville ne s'efface pas, dit-il, car la mosquée d'*al-Aqṣā* reste dans son état primitif, on y observe les pratiques de l'Islam et les musulmans gardent le droit d'accès aux lieux saints (1).

Le traité de Jaffa ainsi justifié, al-Kāmil crut pouvoir démontrer que nul précepte n'avait été enfreint. Aussi, répondit-il à l'émissaire d'Irbil : « Nous et nos aïeux, nous sommes les serviteurs de Jérusalem ; les services que nous lui avons rendus sont bien connus. Notre attachement ne relève en rien de l'hypocrisie » (2). L'allusion, faite au titre de Saladin, « serviteur de Jérusalem », n'est nullement fortuite. On comprend que dans cette réponse, c'est le prestige dynastique, fondé sur la tradition de Saladin, qu'il essaie de conserver intact. De telles déclarations de fidélité n'empêchèrent pas qu'al-Kāmil se trouvât enfin dans l'obligation de céder encore un pas et d'envoyer un ambassadeur de haut rang, Faḫr al-dīn b. Šayh al-Šuyūḫ, à la cour califienne pour tenter sa justification (3) ; son frère al-Ašraf fit de même, son émissaire devant également, d'après le chroniqueur Ibn Naṭīf, « apaiser les esprits » en Jéziré (4).

Les esprits ne s'apaisèrent cependant pas si vite, surtout pas à Damas assiégée ni à Jérusalem et dans ses environs. La fermentation dans cette dernière région arriva en effet, quelques mois après la reddition, au point que la simple protestation, destinée à faire pression sur les souverains, fit place à une action directe, indépendante du pouvoir. Exités par des *fuqahā'* de Hébron et de Naplouse des milliers de paysans musulmans de Samarie et de Judée se rassemblèrent, déclarant, d'après une source franque de l'époque, « que il ne voloient mie soufrir que la cité de Jérusalem fust en la main de crestiens ne que il eussoient poeir d'entrer ou *Temple Domini* qui estoit maison de Deu ». Les armes à la main, leurs bandes parvinrent à pénétrer

(1) Cité par H. A. R. Gibb d'après la chronique d'Ibn abī-l-Damm (ms. d'Oxford) *dans* History of the Crusades, éd. K, M. Setton, vol. 2, Philadelphie, 1962, p. 702. Cf. Maqrīzī, *Sulūk*, vol. 1, p. 230 ; id., *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 377.

(2) Ibn Naṭīf, *op. cit.*, fol. 185 b.

(3) *Ibid.*, fol. 185 a.

(4) *Ibid.*, fol. 182 b ; Maqrīzī, *Sulūk*, vol. 1, p. 231. L'émissaire arriva, entre autres, auprès du souverain de Qal'at Ğa'bar, au service duquel était le chroniqueur.

dans la Ville sainte et à l'occuper pendant plusieurs jours avant d'en être expulsées et en partie anéanties par la garnison locale, réfugiée à la Tour de David, et par des renforts arrivés d'Acre (1). L'on ne connaît pas la réaction du sultan. Il ne semble pas pourtant qu'il ait pris des mesures punitives contre les instigateurs de cette tentative pour saper la base d'entente avec les Francs ; soit qu'il craignît d'enflammer davantage l'opinion, soit qu'il estimât que l'échec cuisant essuyé par les attaquants dissuaderait l'opposition piétiste de répéter de telles actions à l'avenir.

En tout cas, devant le peu d'écho que trouvaient ses tentatives de justification, le sultan jugea utile de réparer les dommages causés à son prestige en exploitant ses actions guerrières. C'est ainsi qu'il faut interpréter, semble-t-il, l'emphase excessive, mise dans la propagande en 1230, sur ses campagnes contre les Hospitaliers du Krak des Chevaliers (qui n'étaient pas inclus dans le traité de Jaffa) ; campagnes, somme toute, d'une importance militaire assez mince. Faits d'armes à l'appui, sa propagande passe maintenant à l'attaque : c'est lui le seul *muǧāhid* authentique, tandis que ses rivaux (notamment al-Nāṣir Dā'ūd) donnent l'image de la torpeur. « Quand les autres princes se plongent dans les plaisirs de la chasse, dit l'un de ses poètes,/ ce sultan poursuit pour vaincre « les hommes blonds » (les Francs, *Banū l-Aṣfar*)./ Alors que les roitelets de la contrée avaient vainement lutté pour se défendre.../ tu ne t'es point laissé entraîner à une paix trompeuse.../ Tu les (les Francs) as attaqués... terrifiés et dispersés ». (2)

Les multiples moyens de propagande qu'employa al-Kāmil disent la puissance de l'orage déclenché par la reddition. Force est de souligner toutefois que, tout comme en 1219, l'opinion n'arriva pas à modifier réellement la politique des souverains. Ceux-ci se virent certes obligés de s'expliquer devant l'opinion, et pour al-Kāmil, compte tenu de son attitude au début de la

(1) L'Estoire d'Éracles, RHC HOcc, vol. 2, pp. 383-385 (et p. 385, n. 1). Nulle source musulmane ne fait mention de ces faits.

(2) Al-'Aynī, *op. cit.*, p. 195. Pour le terme Banū l-Aṣfar, cf. Quatremère, *Hist. des sultans mamelouks*, vol. 2, Paris, 1842, p. 127 (n. 14).

crise, cela constitua un certain échec. Or, en dépit de toute la critique et de la perte de prestige encourue, al-Mu'aẓẓam ne reconstruisit pas les murs de Jérusalem, et al-Kāmil n'abolit pas le traité de Jaffa. La ville resta pendant dix ans (1229-39) aux mains des chrétiens, la fermentation dans l'opinion s'affaissant peu à peu. Des échos de la crise du temps d'al-Kāmil continuaient pourtant de retentir. Ainsi en 1239 lorsqu'il reconquit la ville, al-Nāṣir Dā'ūd tint à insérer dans les lettres et les poèmes célébrant son exploit des allusions à ses oncles qui avaient violé le patrimoine de Saladin. Un panégyriste déclare, par exemple : « Il y a pour la mosquée d'*al-Aqṣā* une habitude constante qui est comme passée en proverbe : / Lorsqu'il lui arrive d'être souillée par le séjour d'un infidèle, Dieu lui suscite un Nāṣir (un défenseur)/. C'est un Nāṣir (Saladin) qui l'a purifiée une première fois ; c'est un Nāṣir (Dā'ūd) qui plus tard lui a rendu sa pureté » (1).

* * *

La chute des Ayyūbides et l'avènement d'une dynastie nouvelle, les Mamlūks (1250), auraient pu être l'occasion d'une recrudescence de l'idée de Jérusalem, car ces événements marquent en effet le resurgissement de l'idée du *ǧihād* et l'ouverture d'une offensive de grande envergure pour mettre fin à la présence franque. Pourtant l'idée de Jérusalem ne retrouva plus la place de premier plan qu'elle avait occupée dans la vie politique et spirituelle à l'époque de Saladin, ou même — bien que d'une façon intermittente — à l'époque ayyūbide.

Ce phénomène tient d'abord au fait que la ville n'était plus à conquérir ni son caractère musulman mis en cause. D'une part le *ǧihād* mamlūk, reprenant la reconquête là où l'avait laissée Saladin, était mené, naturellement, sous le slogan de la

(1) Ibn Maṭrūḥ, *Dīwān*, Istanbul 1299 h., pp. 182-183 ; cf. Ibn Šaddād, *op. cit.*, (T. Lubnān), pp. 226-233 (lettre de Dā'ūd au calife). Cf. aussi les critiques postérieures d'al-'Umarī (*Condizioni degli stati cristiani dell'occidente*, éd. M. Amari, Reale Accademia Dei Lincei, CCLXXX (1883), p. 13) et d'al-Yāfi'ī, *Mir'āt al-ǧinān*, vol. 4, Hyderabad, 1338 h., p. 59.

prise d'Acre, capitale du royaume latin (1) ; et d'autre part, faute de croisades véritablement menaçantes comme l'avaient été celles de Damiette et de Frédéric II, l'opinion ne trouvait plus d'occasion pour se rallier dans une grande manifestation d'attachement collective à la ville sainte, fût-ce par la même occasion contre les souverains. Ajoutons à cela que le souvenir personnel de Saladin de même que le souvenir de la campagne de 1187 s'étaient déjà estompés dans une large mesure, et quant au prestige des Mamlūks il reposait sur leurs propres exploits (p. ex. ceux de Manṣūra et de 'Ayn Ǧālūt) (2) et ne devait rien à l'ancêtre des Ayyūbides. Ainsi la liaison entre l'idée du *ǧihād* et l'idée de Jérusalem se trouva rompue avec la disparition de la conjoncture historique qui l'avait fait naître.

Si elle était privée dorénavant de la grande poussée que lui avait accordée la lutte contre les Francs, l'idée de Jérusalem n'en avait pas moins sa place assurée dans la conscience musulmane. Les doutes entretenus en divers milieux concernant la sainteté de Jérusalem semblent avoir été définitivement dissipés par le *ǧihād* du XII^e^-XIII^e^ siècle. Seuls des jurisconsultes rigoristes tels les ḥanbalites Ibn Taymiyya et Ibn Kaṯīr (XIV^e^ siècle) pouvaient contester l'authenticité des traditions qui étayaient ce caractère sacré (3). Et ceux-la même ne déniaient pas à la ville tout attribut de sainteté ; Ibn Taymiyya semble avoir été influencé plutôt par la crainte de voir Jérusalem prendre la place de la Mecque et de Médine que par une opposition au rang qu'on lui dévoluait dans la hiérarchie des lieux saints (4). Crainte d'ailleurs dénuée de tout fondement. La propagande de *ǧihād*, nous l'avons vu, n'avait rien modifié quant au fond dans l'idéologie classique sur Jérusalem, idéologie où la ville occupait le troisième rang dans les lieux saints de l'Islam. C'est en effet

(1) Ibn 'Abd al-Zāhir, *Sīrat al-Malik al-Manṣūr* [Qalā'ūn], éd. M. Kāmil, Le Caire, 1961, p. 83 ; Yūnīnī, *op. cit.*, vol. 2, p. 375 ; 'Aynī, RHC HOr, vol. 2 a, p. 243.

(2) Cf. D. Ayalon, *Studies on the transfer of the Abbasid Caliphate from Bagdad to Cairo (I)*, Arabica, VII (1960), pp. 58-59.

(3) V. C. D. Matthews, *A Muslim iconoclast (Ibn Taymiyyeh) on the « merits » of Jerusalem and Palestine »*, JAOS, LVI (1936), pp. 1-21 ; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 8, p. 280. Cf. Goitein, *The historical background*, pp. 107-108.

(4) Matthews, *art. cit.*, pp. 7-8, 10-12.

en fonction de ce rang que la ville sera vénérée à l'époque mamlūke (1). Tout au long de cette époque (1250-1517) se poursuivit la floraison de « *Faḍā'il al-Quds* »; on connaît pour le moins trente traités de ce genre composés par des mystiques ou des docteurs de la Loi de tous rites, y compris des ḥanbalites (2). Le mouvement du pèlerinage à Jérusalem (toujours appelé *ziyāra*) ne se ralentit pas, beaucoup de pélerins s'y installant même définitivement ou pour de longues périodes (3). Les souverains mamlūks, toujours sensibles à leur renom de souverains orthodoxes, continuaient aussi à construire des madrassas et des couvents dans la ville et à y octroyer des waqfs (4). La ville elle-même n'échappait pas, il est vrai, au déclin économique général de la Palestine à l'époque (5), cependant que l'emprise de *l'idée* de Jérusalem sur les masses dans le Proche-Orient — les indices relevés ci-dessus le montrent bien — restait fort vivante.

* * *

Jugée avec le recul qu'impose le temps, l'essor de l'idée de Jérusalem à l'époque des Croisades ne paraît certes qu'une flambée momentanée. Jamais cette idée ne devait retrouver une telle valeur émotive ni avoir une telle influence sur les événements. Les développements qu'elle traverse nous intéressent

(1) Cf. à la deuxième moitié du XIII^e s. — al-Kanǧī al-Ṣūfī, *F. Bayt al-Maqdis*, ms. Tüb, arabe 26, fols 65 b, 74 a-74 b, 76 a, 79 a ; al-Miknāsī, *F. Bayt al-Maqdis*, *ibid.*, fols 2 b, 61 b ; au XIV^e s. — Ibn al-Firkāḥ, JPOS XV (1936), p. 59 ; Šihāb al-dīn al-Maqdisī, *Muṯīr al-ġarām*, ms. Damas, Ẓāh., ta'rīḫ 720, p. 2 ; au XV^e s. — : al-Suyūṭī, *The Hist. of the Temple of Jerusalem*, trad. J. Reynolds, Londres, 1836, pp. 270-271.

(2) Cf. GAL, vol. 2, pp. 130, 136, 162, 163, 165 ; GAL (S), vol. 1, p. 876 ; vol. 2, pp. 128, 164, 214 ; al-'Umarī, *Masālik al-abṣār*, vol. 1, Le Caire, 1924, pp. 148-156 ; ms. Tüb., arabe 26 (trois traités) ; Ibn al-Firkāḥ, éd., Matthews, JPOS XV (1936), pp. 57-81 ; E. Ashthor, *Un ouvrage arabe sur les titres de gloire de Jérusalem* (en hébreu), Tarbiz XXX (1961), pp. 209-214 ; Ibn Ṭūlūn, *al-Qalā'id al-ǧawhariyya*, éd. Dahmān, vol. I, Damas, 1949, p. 11.

(3) Cf. E. Ashthor, *Jérusalem dans le bas moyen âge*, pp. 86-88. Notons toutefois que des savants et des ṣūfīs célèbres ne figuraient pas parmi les pèlerins ni au nombre de ceux qui s'y installèrent pour des motifs pieux.

(4) Ashthor, *art. cit.*, pp. 81-83.

(5) Ashthor, *art. cit.*, pp. 90-96 ; Ayalon, *Les Mamlūks et la puissance navale* (en hébreu), Actes de l'Académie Israëlienne des Sciences, et des Lettres vol. I, Jérusalem, 1964, pt., pp. 7-8.

donc surtout en tant que facteurs dans les guerres musulmanes contre les Francs. Si ces développements ne parvinrent pas à faire de la ville (même du temps de Saladin et à plus forte raison ultérieurement) ni un centre intellectuel ni un centre politique, si d'autre part ils n'enrichirent pas la pensée musulmane d'éléments nouveaux, néanmoins ils contribuèrent à affermir la position de Jérusalem parmi les lieux saints, et cela mérite certainement d'être souligné. On trouve là en effet l'une des rares empreintes laissées sur l'esprit de l'Islam par l'époque des Croisades.

Emmanuel SIVAN
(Jérusalem)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 29 DÉCEMBRE 1967
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 6.090 — Éditeur n° 302
Dépôt légal : 4e trimestre 1967

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France, PARIS-7e
C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 705 93-39

SATURNE AFRICAIN

MONUMENTS

Tome I

AFRIQUE PROCONSULAIRE

Tome II

NUMIDIE. MAURÉTANIE

par

MARCEL LEGLAY

Cet ouvrage, présente la collection des monuments (temples, statues, stèles) consacrés au culte de Saturne, dieu suprême des Africains de l'époque romaine.

Ouvrages in-4° coquille, brochés :

— TOME I : 463 pages, 10 figures, 1 carte, 18 planches hors-texte. Prix : **60 F.**

— TOME II : 370 pages, 1 dépliant et 22 planches hors-texte. Prix : **60 F.**